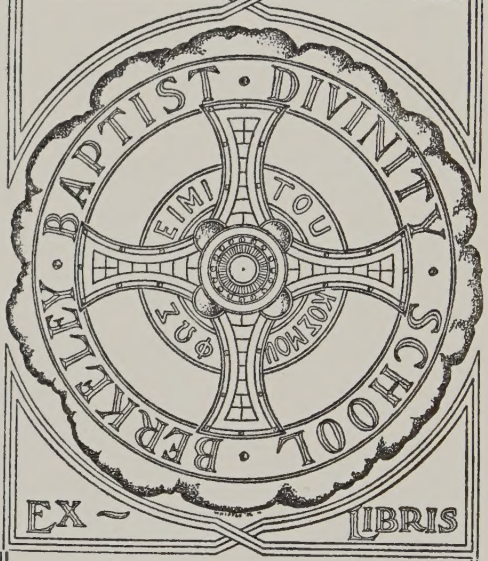
Schellings Werke

THE
SANDFORD FLEMING
LIBRARY



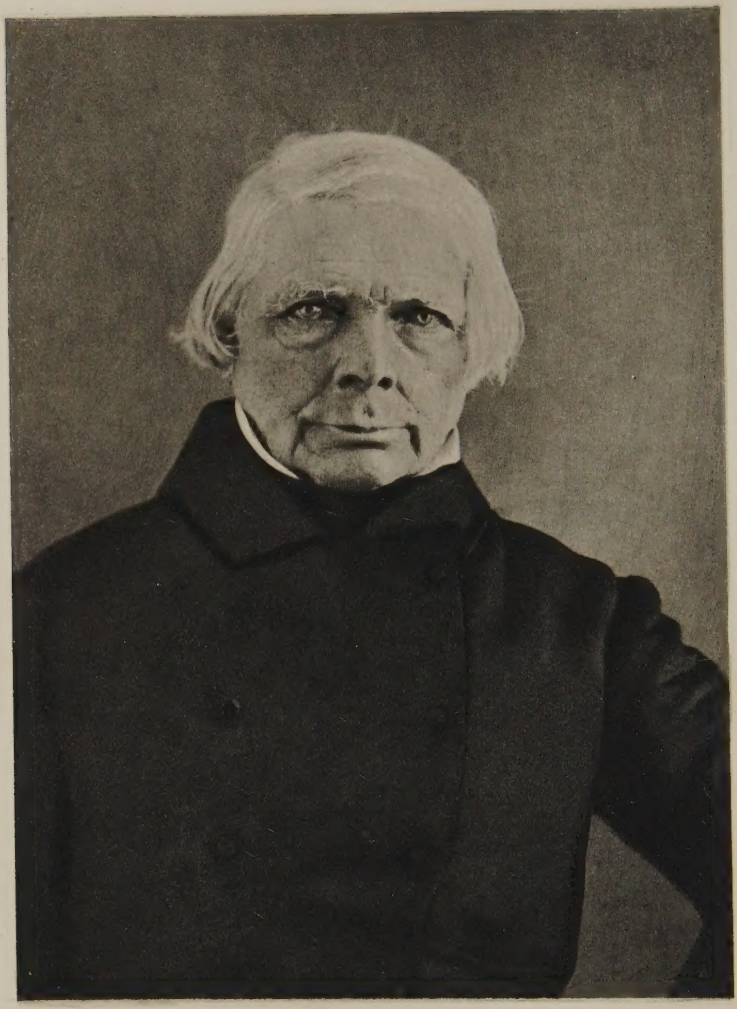
Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/schellingswerke0006sche_y5r2

Schellings Werke

Münchner Jubiläumsdruck

Sechster Hauptband



Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von

Schellings Werke

Nach der Originalausgabe
in neuer Anordnung herausgegeben
von

Manfred Schröter

Sechster Hauptband

Schriften zur Religionsphilosophie
1841—1854

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
München

B
285
A2
1927
v.6

Das Titelbild ist eine Wiedergabe der einzigen vorhandenen Photographie Schellings
Vgl. den Hinweis am Schluß des Bandes

Unveränderter Nachdruck des 1927 erschienenen
Münchener Jubiläumsdruckes. 1959

BERKELEY BAPTIST DIVINITY SCHOOL
SANDFORD FLEMING LIBRARY

Inhaltsverzeichnis
des sechsten Hauptbandes

Seite

Vorwort von K. F. A. Schelling zum XII. (Orig.) Band (1857) . . VII

Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Erstes Buch:
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie . 1

Philosophie der Mythologie, Erstes Buch:
Der Monotheismus 255

Philosophie der Offenbarung, Drittes Buch:
Der Philosophie der Offenbarung zweiter Teil 389
Anhang: Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie 727
Erste Vorlesung in Berlin (1841) 749

Schlußbemerkung zum sechsten Hauptband 760

45301

Vorwort des Herausgebers.

Vorliegende Darstellung der Philosophie der Mythologie wurde das letztemal in den Jahren 1842 und $18^{45}/_{46}$ in Berlin öffentlich vorgetragen, und hatte in dieser Zeit auch die letzte Revision und in einigen Partien eine neue Ausarbeitung erhalten. Schon aber vom Jahre 1828 an war die Philosophie der Mythologie ihrem vollständigen Inhalt nach Gegenstand der Vorlesungen Schellings. Die frühesten Vorträge über die Mythologie selbst (nicht bloß über die Einleitung oder den allgemeinen Theil derselben) datiren noch weiter zurück, und die Vorarbeiten für dieselbe reichen bis in die Zeit, wo die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erschien.

Von den zwei Büchern, welche hier unter dem gemeinsamen Titel der Philosophie der Mythologie zusammengefaßt sind, enthält das erste, „der Monotheismus", die Begründung des zweiten, der wirklichen Philosophie der Mythologie.

Anknüpfend an das Resultat des historischen Theils der Einleitung löst das erste Buch die Frage: wie ist Polytheismus, oder — da die Einleitung den Polytheismus für das Produkt eines theogonischen Processes erklärt hat — wie ist ein theogonischer Proceß, sowohl an sich, als im menschlichen Bewußtseyn, möglich? Der Ausgangspunkt bei dieser Untersuchung konnte nur der

Monotheismus seyn, und zwar wird dieser als ein zugestandener Begriff angenommen, dessen Voraussetzungen in derselben (analytischen) Weise gefunden werden, wie es die historisch-kritische Einleitung in Bezug auf den Begriff der Mythologie gethan hat, so daß auch insofern — was das wissenschaftliche Verfahren betrifft — an den genannten ersten Theil der Einleitung hier wieder angeknüpft, dagegen die Ausführung der positiven Philosophie, bis zu welcher der Schluß der Einleitung fortgegangen war, für den letzten Haupttheil der Gesammtdarstellung aufbehalten wird (vergl. S. 7 u.). Der Grund hiervon liegt offenbar einestheils in dem natürlichen Bestreben, die frühere, auf die Mythologie unmittelbar sich beziehende Untersuchung bis in ihr Ende gleichmäßig fortzuführen und auch in ihren letzten Prämissen auseinanderzusetzen, anderntheils darin, daß der höchste Standpunkt für diejenige Darstellung reservirt bleiben sollte, welche die Aufgabe hat, die Mythologie und die Offenbarung, beide als die in einander greifenden Theile des Einen göttlichen Weltplanes zu erklären. Aus dem gleichen Grunde behält sich der Autor nach S. 632 dieses Bandes auch die ausführliche Darstellung der Mysterienlehre „als des Höchsten der bloß natürlichen Entwicklung" für den Zusammenhang der Philosophie der Offenbarung vor.

Nach dem so eben Bemerkten hängt also die Philosophie der Mythologie formell und unmittelbar nur mit dem historisch-kritischen Theil der Einleitung, mit dem reinphilosophischen bloß mittelbar zusammen. Dem aufmerksamen Leser wird es aber nicht entgehen, daß zwischen den philosophischen Principien, wie sie hier der Philosophie der Mythologie voranstehen, und denen, auf welchen die rationale Philosophie aufgebaut ist, das Verhältniß einer stufenweise vom Reinrationalen oder Logischen zum Realen fortgehenden Entfaltung, und in dieser Hinsicht ein innerer Bezug beider aufeinander stattfindet: so verschieden im Uebrigen der nächste Zweck

ist, zu welchem die gleichen speculativen Grundbegriffe beidemal angewendet sind, indem sie dort (in der Darstellung der rationalen Philosophie) dazu gedient hatten, ein in der Idee Letztes — und selbst nicht mehr in die Idee Eingeschlossenes, d. h. das Ideal der Vernunft = Gott zu finden, hier aber vielmehr Gott das Vorausgesetzte ist, und es sich nur darum handelt, dessen „Existenzformen" (siehe die Einleitung in die Ph. d. M. S. 189 unten) zu expliciren, und aus diesen ebensowohl den Inhalt des Monotheismus, wie (unter bestimmten Voraussetzungen) die Möglichkeit des Polytheismus abzuleiten. Ist dieses (im ersten Buch) gethan, so tritt die weitere Aufgabe ein, den theogonischen Proceß durch seine einzelnen Momente hindurch zu verfolgen, ihn an den wirklichen Mythologien als solchen nachzuweisen, was der Inhalt des zweiten Buchs ist, und womit — da „die Principien jenes Processes zugleich die Principien alles Seyns und Werdens sind" — der mythologische Proceß wirklich als „der nur wiederholte allgemeine oder absolute Proceß" erwiesen, d. h. die Mythologie als „Sache der Philosophie" oder als ein den bereits anerkannten Objekten derselben ebenbürtiger, und also auch zur Philosophie gehöriger Gegenstand dargethan ist, nicht anders, als dieß seiner Zeit von der Naturphilosophie für die Natur vindicirt worden (vergl. die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 216 und 217).

Was die in diesem Bande benutzten Manuscripte anbelangt, so standen dem Herausgeber für das erste Buch, den Monotheismus, außer den neueren eine Anzahl älterer Handschriften zu Gebot. Indem ich mich zur Feststellung des Textes nur an die ersteren hielt, und unter diesen wieder ein bestimmtes, vom Verfasser selbst hiezu bezeichnetes Manuscript zu Grunde legte, habe ich nicht unterlassen, aus den älteren in Form von Anmerkungen und mit ausdrücklicher Angabe dieser Quelle einiges aufzunehmen, was

mir zu dieſem oder jenem Punkt der Entwicklung etwas Beſonderes hinzuzugeben ſchien. Für das zweite Buch, die Philoſophie der Mythologie ſelbſt, lag nur Ein fortlaufendes, in einzelnen Theilen aber doppelt ausgearbeitetes, neueres Hauptmanuſcript vor; außer dieſem noch ein altes, das beinahe bloß für die Citate benutzt wurde, die in demſelben niedergelegt waren.

Außer der Hauptarbeit über Philoſophie der Mythologie exiſtiren nun noch verſchiedene kleinere Aufſätze von der Hand Schellings, die in das Gebiet der Mythologie einſchlagen: einer derſelben iſt in der Einleitung S. 117, Anm. 1 bereits erwähnt, ein anderer S. 257, Anm. 1 dieſes Bandes, ein dritter behandelt eine Stelle des homeriſchen Hymnus auf Demeter. Dieſe zu veröffentlichen wird ſich in einem ſpäteren Bande Raum und Gelegenheit finden. Dagegen iſt eine im Jahrgang 1833 des Kunſtblatts (Nr. 66 und 67) erſchienene Abhandlung über ein neuentdecktes Wandgemälde in Pompeji dieſem Bande angehängt worden, weil ſie einen in die Philoſophie der Mythologie ſelbſt eingehenden Inhalt hat, ſich an die zuletzt entwickelte griechiſche Götterlehre unmittelbar anſchließt, und überdieß der dazu gehörige Umriß nicht bloß das, um deſſen Deutung es zunächſt zu thun iſt, ſondern gewiſſermaßen die ganze Theorie der Mythologie, die ſich hier wie im Kleinen abſpiegelt, veranſchaulicht.

Eßlingen, im Januar 1857.

K. F. A. Schelling.

Erſtes Buch.

Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung

in die

Philoſophie der Mythologie.

Inhaltsübersicht.

Erstes Buch.

Erste Vorlesung. Titel und Gegenstand dieser Vorlesungen. S. 1. Gang der Entwicklung. S. 5. Erste Erklärungsweise der Mythologie als Dichtung (die M. hat keine Wahrheit). Entwicklung und Kritik dieser Ansicht. S. 10. Erörterung der Stelle des Herodot II, 53: woraus sich das Verhältniß der hellenischen Mythologie zur Poesie ergibt. S. 15. Verhältniß der andern Mythologien, namentlich der indischen zur Poesie. S. 21.

Zweite Vorlesung. Die allegorische Deutung der Mythologie (Wahrheit ist in der Mythologie, aber nicht in ihr als solcher): die verschiedenen Arten derselben, die euemeristische, moralische, physikalische, S. 26; die kosmogonische oder philosophische (nach Heyne). S. 30; die philosophisch-philologische (nach Hermann). S. 34.

Dritte Vorlesung. Versuch einer Synthesis der poetischen und philosophischen Ansicht (Parallele zwischen der Mitwirkung von Poesie und Philosophie bei der Entstehung der Mythologie und der bei der Sprachenbildung). Resultat: die Mythologie ist jedenfalls ein organisches Erzeugniß. S. 47. — Das Erklärende liegt in einem Dritten, das über Poesie und Philosophie. S. 54. Uebergang zur Erörterung der geschichtlichen Voraussetzungen der Mythologie. S. 55. Kritik dieser Voraussetzungen bei den bisherigen Erklärungsarten: 1) daß die Mythologie von einzelnen erfunden sey, S. 56; 2) vom Volk selbst. S. 59. Hauptinstanz gegen die letztere — außer der Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien —, daß ein Volk erst mit seiner Götterlehre entsteht. S. 61. Resultat: die Mythologie keine Erfindung.

Vierte Vorlesung. Die religiösen Erklärungen der Mythologie (Wahrheit ist in der Mythologie als solcher). S. 67. Verschiedene Arten derselben, die noch nicht für wirklich religiöse gelten können (D. Humes Annahme. J. H. Voß). S. 68. Erklärung, die vom religiösem Instinkt ausgeht, wobei entweder die Natur herbeigezogen (Naturvergötterung) oder der Polytheismus von der notitia insita allein abgeleitet wird. S. 76. Annahme einer vorausgehenden förmlichen Lehre von Gott, bestritten durch Hume. S. 68. Erklärung aus der Entstellung der geoffenbarten Wahrheit, eines Monotheismus (Lessing. Cudworth. Euemeristische Benutzung des A. T. durch G. Voß. Annahme einer Uroffenbarung. William Jones). S. 83. Fr. Creuzers Theorie. S. 89. Uebergang zu der Frage über den Causalzusammenhang zwischen Völkertrennung (=Entstehung) und Polytheismus.

Fünfte Vorlesung. Die physischen Hypothesen über Völkerentstehung. S. 94. Zusammenhang dieses Problems mit der Frage nach dem Racenunterschied. S. 97.

Urſache der Völkertrennung in einer geiſtigen Kriſis, bewieſen aus dem Conner der Völkertrennung mit der Sprachenentſtehung — 1 Moſ. 11 —. S. 100. Erklärung jener Kriſis und der poſitiven Urſache der Völkerentſtehung. S. 103. Mittel, der Auflöſung in Völker zu begegnen, das Einheitsbewußtſeyn zu erhalten (Vorgeſchichtliche Monumente. Babyloniſcher Thurm). S. 115.

Sechste Vorleſung. Das Princip der urſprünglichen Einheit: ein allgemeiner, der Menſchheit gemeinſchaftlicher Gott. S. 118. Nähere Unterſuchung darüber, wobei Zwiſchenerörterung über den Unterſchied von ſimultanem und ſucceſſivem Polytheismus. S. 123. Entſcheidung der Hauptfrage, wer jener gemeinſame Gott war. Begriff des relativen Monotheismus und hieraus Erklärung der Mythologie als eines Proceſſes, in welchem mit der Götterlehre zugleich die Völker und Sprachen in geſetzmäßiger Ordnung entſtehen. S. 126. Vergleichung dieſes Reſultats mit der Annahme eines vorausgegangenen reinen Monotheismus. S. 136. Verhältniß des relativen Monotheismus zur Offenbarung. S. 140.

Siebente Vorleſung. Beſtätigung des Bisherigen durch die moſaiſchen Schriften. S. 144. Bedeutung der Sündfluth. S. 149. Der Monotheismus des Abraham kein abſolut unmythologiſcher. S. 161.

Achte Vorleſung. Weitere Beſtimmungen über den Gott der Vorzeit in ſeinem Verhältniß zum wahren Gott. S. 175. Anwendung auf den Offenbarungs-Begriff. S. 179. Auseinanderſetzung des Verhältniſſes der vorgeſchichtlichen zur geſchichtlichen Zeit, woraus der Schluß, daß der Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang hat, was mit David Humes Behauptung übereinſtimmt. S. 181. Uebergeſchichtlicher Vorgang, durch den der relative Monotheismus entſtanden iſt und letzte Vorausſetzung der Mythologie im (von Natur) gottſetzenden menſchlichen Bewußtſeyn. S. 184. Reſultat: die Mythologie iſt, ſubjektiv betrachtet, ein nothwendiger (im Bewußtſeyn vor ſich gehender) theogoniſcher Proceß. S. 193.

Neunte Vorleſung. Ueber Ottfried Müllers ſcheinbar analoge Anſicht von der Mythologie. S. 199. Was das der Philoſophie der Mythologie Eigenthümliche bleibe. S. 202. Hiebei Excurs über das Eigenthumsrecht des Autors auf ſeine Gedanken. Fortgang zur Frage nach der objektiven Bedeutung des theogoniſchen Proceſſes. S. 204.

Zehnte Vorleſung. Zuſammenhang der Philoſophie der Mythologie mit anderen Wiſſenſchaften und ihre Wichtigkeit für dieſelben: 1) für die Philoſophie der Geſchichte. S. 228. 2) für die Philoſophie der Kunſt. S. 242. 3) für die Philoſophie der Religion. S. 244.

Erste Vorlesung.

Meine Herren, Sie erwarten mit Recht, daß ich vor allem über den Titel mich erkläre, unter dem diese Vorlesungen angekündigt sind, nicht zwar darum, weil er neu ist, und weil er insbesondere vor einer gewissen Zeit schwerlich im Lectionenverzeichniß einer deutschen Universität gestanden hat: denn was diesen Umstand betrifft, wenn man davon einen Einwurf hernehmen wollte, würde schon die löbliche Freiheit unserer Hohenschulen uns zu statten kommen, welche die Lehrer nicht auf den Kreis gewisser einmal anerkannter und unter alten Titeln hergebrachter Hauptfächer beschränkt, die ihnen verstattet, ihre Wissenschaft auch über neue Gebiete auszudehnen, Gegenstände, die ihr bis jetzt fremd geblieben, an sie heranzuziehen und in besondern frei gewählten Vorträgen zu behandeln, wobei es selten vorkommen wird, daß diese Gegenstände nicht zu einer höheren Bedeutung erhoben, die Wissenschaft selbst nicht in irgend einem Sinne erweitert werde. Jedenfalls erlaubt diese Freiheit, den wissenschaftlichen Geist nicht bloß allgemeiner und mannigfaltiger, sondern selbst tiefer anzuregen, als auf Schulen möglich ist, wo nur das Vorgeschriebene gelehrt und nur das gesetzlich Nothwendige gehört wird. Denn wenn bei Wissenschaften, die sich seit langer Zeit allgemeiner Anerkennung erfreuen, das Resultat großentheils nur als Stoff überliefert wird, ohne daß dem Zuhörer zugleich die Art, wie es erreicht worden, gezeigt wird, so werden beim Vortrag einer neuen Wissenschaft die Zuhörer herbeigerufen, um selbst Zeuge ihres Entstehens zu seyn, zu sehen, wie der wissenschaftliche Geist sich zuerst

des Gegenstandes bemächtigt, dann ihn — nicht sowohl zwingt, als vielmehr beredet, die in ihm verborgenen und noch verschlossenen Quellen der Erkenntniß zu öffnen. Denn unser Bestreben, einen Gegenstand zu erkennen, darf (man muß es noch immer wiederholen) nie die Absicht haben, etwas in ihn hineinzutragen, sondern nur ihn zu veranlassen, daß er sich selbst zu erkennen gebe, und leicht möchte die Beobachtung der Art, wie durch wissenschaftliche Kunst der widerstrebende Gegenstand zum Selbstaufschluß gebracht wird, den Zusehenden mehr als jede Kenntniß bloßer Resultate befähigen, künftig selbst an der Fortbildung der Wissenschaft thätigen Antheil zu nehmen.

Ebensowenig könnte es uns zu einer vorläufigen Erklärung veranlassen, wenn man etwa sagte, es seyen nicht leicht zwei Dinge einander so fremd und disparat, als Philosophie und Mythologie; gerade darin könnte die Aufforderung liegen, sie einander näher zu bringen, denn wir leben in einer Zeit, wo in der Wissenschaft auch das Entlegenste sich berührt, und in keiner früheren vielleicht war ein lebendiges Gefühl von der inneren Einheit und Verwandtschaft aller Wissenschaften gleichmäßiger und allgemeiner verbreitet.

Wohl aber möchte eine vorausgehende Erklärung deßhalb nöthig seyn, weil der Titel: Philosophie der Mythologie, inwieferne er an ähnliche, wie Philosophie der Sprache, Philosophie der Natur u. a. erinnert, für die Mythologie eine Stellung in Anspruch nimmt, die bis jetzt nicht gerechtfertigt erscheint, und je höher sie ist, desto tiefere Begründung fordert. Wir werden nicht für genug halten, zu sagen, sie beruhe auf einer höheren Ansicht; denn mit diesem Prädicat ist nichts bewiesen, ja nicht einmal etwas gesagt. Die Ansichten haben sich nach der Natur der Gegenstände zu richten, nicht umgekehrt richtet sich diese nach jenen. Es steht nicht geschrieben, daß alles philosophisch erklärt werden müsse, und wo geringere Mittel ausreichen, wäre es überflüssig, die Philosophie herbeizurufen, von der besonders die horazische Regel gelten sollte:

> Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus
> Inciderit.

Ebendieß werden wir also auch in Ansehung der Mythologie versuchen, ob sie nämlich nicht eine geringere Ansicht zulasse, als diejenige ist, welche der Titel „Philosophie der Mythologie" auszudrücken scheint. Erst müssen nämlich alle anderen und näherliegenden als unmöglich dargethan, sie selbst die einzig mögliche geworden seyn, ehe wir sie für begründet erachten dürfen.

Dazu wird sich nun aber nicht mittelst einer bloß zufälligen Aufzählung gelangen lassen, es wird einer Entwicklung bedürfen, welche nicht einmal bloß alle wirklich aufgestellten, sondern die überhaupt aufzustellenden umfaßt, einer Entwicklung, deren Methode verhindert, daß keine überhaupt denkbare übergangen werde. Eine solche Methode kann nur die von unten aufsteigende seyn, welche nämlich von der ersten möglichen ausgeht, durch Aufhebung derselben zu einer zweiten gelangt, und so durch Aufhebung je der vorhergehenden den Grund zu einer folgenden legt, bis diejenige erreicht ist, welche keine mehr außer sich hat, in die sie sich aufheben könnte, und daher nicht mehr bloß als die wahr seyn könnende, sondern als die nothwendig wahre erscheint.

Dieß hieße zugleich auch schon alle Stufen einer philosophischen Untersuchung der Mythologie durchgehen, denn eine philosophische Untersuchung ist im Allgemeinen schon jede, welche über die bloße Thatsache, hier die Existenz der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, nach dem Wesen der Mythologie fragt, indeß die bloß gelehrte oder historische Forschung sich begnügt, die mythologischen Thatsachen zu constatiren. Diese hat das Daseyn der Thatsachen, welche hier in Vorstellungen bestehen, durch die Mittel zu erweisen, die ihr in fortdauernden, oder im Falle der Nichtfortdauer historisch bezeugten Handlungen und Gebräuchen, stummen Denkmälern (Tempeln, Bildwerken) oder redenden Zeugnissen, Schriftwerken, die sich selbst in jenen Vorstellungen bewegen, oder sie als vorhanden darthun, an die Hand gegeben sind.

In dieses Geschäft der historischen Forschung wird der Philosoph nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr, es in der Hauptsache als gethan voraussetzend, wird er es höchstens an solchen Stellen selbst aufnehmen,

wo es ihm durch die Alterthumsforscher nicht gehörig vollführt oder nicht völlig vollbracht scheint.

Das Hindurchgehen durch die verschiedenen möglichen Ansichten wird übrigens noch einen andern Vortheil gewähren. Auch die mythologische Forschung mußte ihre Lehrjahre durchlaufen, die ganze Untersuchung hat nur schrittweise sich erweitert, indem die verschiedenen Seiten des Gegenstandes nur eine nach der andern dem Forscher hervortraten; wie denn selbst dieses, daß wir nicht von dieser oder jener Mythologie, sondern von Mythologie überhaupt und als allgemeiner Erscheinung reden, nicht bloß die Kenntniß verschiedener Mythologien, die uns nur sehr allmählich zu Theil geworden, sondern auch die gewonnene Einsicht voraussetzt, daß in ihnen allen etwas Gemeinschaftliches und Uebereinstimmendes sey. Die verschiedenen Ansichten werden also nicht an uns vorübergehen, ohne daß zugleich auf diese Weise alle Seiten des Gegenstandes sich nach einander zeigen, so daß wir eigentlich erst am Ende wissen werden: was die Mythologie ist; denn der Begriff, von dem wir ausgehen, kann natürlich vorerst nur ein äußerer und bloß nomineller seyn.

Zur vorläufigen Verständigung wird indeß gehören, zu bemerken, daß die Mythologie als ein Ganzes gedacht wird, und nach der Natur dieses Ganzen (also nicht zunächst der einzelnen Vorstellungen) gefragt wird, und daß daher überall bloß der Urstoff in Betracht kommt. Das Wort kommt uns wie bekannt von den Griechen; ihnen bezeichnete es im weitesten Sinne das Ganze der ihnen eigenthümlichen Sagen und Erzählungen, die im Allgemeinen über die geschichtliche Zeit hinausgehen. Indeß unterscheidet man in demselben bald zwei sehr verschiedene Bestandtheile. Denn einige jener Sagen gehen zwar über die geschichtliche Zeit hinaus, aber sie bleiben in der vorgeschichtlichen stehen, d. h. sie enthalten noch Thaten und Ereignisse eines menschlichen, wenn auch höher als des jetztlebenden begabten und gearteten Geschlechts. Ferner wird auch manches noch zur Mythologie gerechnet, was offenbar erst von ihr abgeleitete oder auf sie begründete Dichtung ist. Aber der Kern, an den sich dieß alles angesetzt hat, der Urstoff besteht aus

Begebenheiten und Ereigniſſen, die einer ganz andern Ordnung der Dinge, nicht nur als der geſchichtlichen, ſondern als der menſchlichen angehören, deren Helden Götter ſind, eine, ſo ſcheint es, unbeſtimmte Menge religiös verehrter Perſönlichkeiten, die unter ſich eine eigene, mit der gemeinen Ordnung der Dinge und des menſchlichen Daſeyns zwar in vielfacher Beziehung ſtehende, aber doch weſentlich von ihr abgeſonderte und für ſich eigene Welt bilden, die Götterwelt. Inwiefern darauf geſehen wird, daß dieſer religiös verehrten Weſen viele ſind, iſt die Mythologie Polytheismus, und wir werden dieſes Moment, das ſich der Betrachtung zuerſt darbietet, das polytheiſtiſche nennen. Vermöge deſſelben iſt die Mythologie im Allgemeinen Götterlehre.

Aber dieſe Perſönlichkeiten ſind zugleich in gewiſſen natürlichen und geſchichtlichen Beziehungen zu einander gedacht. Wenn Kronos ein Sohn des Uranos heißt, ſo iſt dieß ein natürliches, wenn er den Vater entmannt und der Weltherrſchaft entſetzt, ſo iſt dieß ein geſchichtliches Verhältniß. Da indeß natürliche Verhältniſſe im weitern Sinn auch geſchichtliche ſind, ſo wird dieſes Moment hinlänglich bezeichnet ſeyn, wenn wir es das geſchichtliche nennen.

Hiebei iſt jedoch ſogleich zu erinnern, daß die Götter nicht etwa erſt abſtract und außer dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen vorhanden ſind: als mythologiſche ſind ſie ihrer Natur nach, alſo von Anfang geſchichtliche Weſen. Der vollſtändige Begriff der Mythologie iſt daher nicht bloße Götterlehre zu ſeyn, ſondern Göttergeſchichte, oder wie die Griechen das natürliche allein hervorhebend ſagen, Theogonie.

Dieſem eigenthümlichen Ganzen menſchlicher Vorſtellungen ſtehen wir alſo gegenüber, und es ſoll die wahre Natur deſſelben gefunden und auf die angezeigte Weiſe ausgemittelt und begründet werden. Da aber hiebei von einer erſten möglichen Anſicht ausgegangen werden ſoll, ſo werden wir nicht umhin können, auf den erſten Eindruck zurückzugehen, den das Ganze der Mythologie in uns hervorbringt; denn je tiefer wir anfangen, deſto gewiſſer werden wir ſeyn, keine Anſicht, die ſich möglicherweiſe aufſtellen läßt, zum voraus ausgeſchloſſen zu haben.

Denken wir uns alſo, um ganz, wie man zu ſagen pflegt, von

vorne anzufangen, an die Stelle eines solchen, der noch nie von Mythologie gehört hätte, und dem jetzt eben zum erstenmale ein Theil der griechischen Göttergeschichte oder sie selbst vorgetragen würde, und fragen wir, was seine Empfindung seyn würde. Unstreitig eine Art von Befremdung, die nicht unterlassen würde, sich durch die Fragen zu äußern: Wie habe ich dieß zu nehmen? Wie ist es gemeint? Wie also entstanden? Sie sehen, die drei Fragen gehen unaufhaltsam in einander über, und sind im Grunde nur eine. Durch die erste verlangt der Fragende nur eine Ansicht für sich; nun kann er aber die Mythologie nicht anders nehmen, d. h. er kann sie in keinem andern Sinn verstehen wollen, als in dem sie ursprünglich verstanden, in dem sie also entstanden ist. Nothwendig geht er demnach von der ersten Frage zur zweiten, von der zweiten zu der dritten fort. Die zweite (wie gemeint?) ist die Frage nach der Bedeutung, aber nach der ursprünglichen; die Antwort muß daher so beschaffen seyn, daß die Mythologie in demselben Sinn auch entstehen konnte. Der Ansicht, die sich auf die Bedeutung, folgt nothwendig die Erklärung, die sich auf die Entstehung bezieht, und wenn etwa um die Mythologie in irgend einem Sinn entstehen zu lassen, d. h. um ihr eine gewisse Bedeutung als ursprünglich zuzuschreiben, Voraussetzungen nöthig sind, die sich als unmögliche erweisen lassen, so fällt damit die Erklärung, und mit der Erklärung fällt auch die Ansicht.

Wirklich gehört nicht viel dazu, um zu wissen, daß jede über die bloße Thatsache hinausgehende und daher irgendwie philosophische Forschung von jeher mit der Frage nach der Bedeutung angefangen hat.

Unsere vorläufige Aufgabe ist, die Ansicht, welche der Titel ausdrückt, durch Ausscheidung und Aufhebung aller andern, also überhaupt auf negative Weise zu begründen; denn ihr positiver Erweis kann nur erst die angekündigte Wissenschaft selbst seyn. Nun haben wir aber so eben gesehen, daß die bloße Ansicht für sich nichts ist, also für sich auch keine Beurtheilung zuläßt, sondern nur durch die mit ihr verbundene oder ihr entsprechende Erklärung. Diese selbst aber wird nicht vermeiden können, gewisse Voraussetzungen zu machen, die als

unvermeidlich zufällige einer von der Philosophie ganz unabhängigen Beurtheilung fähig sind. Durch eine solche Kritik nun — welche nicht selbst schon eine von der Philosophie vorgeschriebene, so zu sagen dictirte Ansicht mitbringt — wird es gelingen, jene Voraussetzungen jeder einzelnen Erklärungsart entweder mit dem an sich Denkbaren oder dem Glaublichen, oder selbst mit dem historisch Erkennbaren in eine solche Vergleichung zu setzen, daß hiedurch die Voraussetzungen selbst, je nachdem sie mit einem und dem andern übereinstimmen oder in Widerspruch stehen, sich als mögliche oder unmögliche zu erweisen genöthiget werden. Denn einiges ist schon an sich nicht denkbar, anderes wohl denkbar aber nicht glaublich, noch anderes vielleicht glaublich, aber historisch Erkanntem widersprechend. Denn freilich verliert sich die Mythologie ihrem Ursprunge nach in eine Zeit, in die keine historische Kunde zurückreicht; dennoch lassen sich aus dem, was der historischen Kenntniß noch erreichbar ist, Schlüsse ziehen auf das, was sich in der historisch unzugänglichen Zeit als möglich voraussetzen läßt, was nicht; und eine andere historische Dialektik, als die sich früher, meist auf bloße psychologische Reflexionen gegründet, wohl auch an diesen von aller Geschichtskunde so weit entlegenen Zeiten versucht hat, möchte auch von einer sehr dunkeln Vorzeit noch immer mehr erkennen lassen, als die Willkür, mit der man sich Vorstellungen über dieselbe zu machen gewohnt ist, sich einbildet. Und gerade indem wir das falschgeschichtliche Gewand, mit dem sich die verschiedenen Erklärungen zu umgeben versucht haben, abziehen, kann es nicht fehlen, daß zugleich alles, was noch etwa über den Ursprung der Mythologie und die Verhältnisse, in denen sie entstanden ist, geschichtlich auszumitteln ist, erkennbar werde. Dazu ist aus jener Zeit wenigstens ein Denkmal erhalten, das unverwerflichste, die Mythologie selbst, und jeder wird zugeben, daß Voraussetzungen, denen die Mythologie selbst widerspricht, nicht anders als unwahr seyn können.

Nach diesen Bemerkungen, welche den Gang der nächstfolgenden Entwicklung vorzeichnen, und die ich Sie als Leitfaden festzuhalten bitte, da es nicht fehlen kann, daß diese Untersuchung in viele Neben-

und Seitenerörterungen sich verwickle, über denen es leicht wäre, den Hauptgang und Zusammenhang derselben aus den Augen zu verlieren — nach diesen Bemerkungen also gehen wir auf die erste Frage zurück, auf die Frage: Wie habé ich es zu nehmen? Bestimmter lautet sie: Habe ich es zu nehmen als Wahrheit oder nicht als Wahrheit? — Als Wahrheit? Könnte ich das, so hätte ich nicht gefragt. Ist uns in einem ausführlichen und verständlichen Vortrag eine Reihe wirklicher Begebenheiten erzählt worden, so wird es keinem von uns einfallen zu fragen, was diese Erzählung bedeute. Ihre Bedeutung liegt einfach darin, daß die erzählten Begebenheiten wirkliche sind. Wir setzen in dem, der sie uns vorträgt, die Absicht voraus, uns zu unterrichten, wir selbst hören ihm in der Absicht zu, unterrichtet zu werden. Seine Erzählung hat für uns unzweifelhaft doctrinelle Bedeutung. In der Frage, wie habe ich es zu nehmen, d. h. was soll, oder was bedeutet die Mythologie, liegt daher schon, daß der Fragende sich außer Stand fühlt, in den mythologischen Erzählungen, und da das Geschichtliche hier von dem Inhalt unzertrennlich ist, in den mythologischen Vorstellungen selbst Wahrheit, wirkliche Begebenheiten zu sehen. Sind sie aber nicht als Wahrheit zu nehmen, als was denn? Der natürliche Gegensatz von Wahrheit ist aber Dichtung. Ich werde sie also als Dichtung nehmen, ich werde annehmen, daß sie auch als Dichtung gemeint und daher auch als Dichtung entstanden seyen.

Dieß also wäre unstreitig die erste, weil aus der Frage selbst hervorgehende Ansicht. Wir könnten sie die natürliche oder die unschuldige nennen, inwieferne sie im ersten Eindruck gefaßt, nicht über ihn hinaus an die zahlreichen ernsten Fragen denkt, die sich an jede Erklärung der Mythologie knüpfen. Dem Erfahreneren stellen sich wohl gleich die Schwierigkeiten dar, die mit dieser Meinung verbunden seyn würden, wenn man mit ihr Ernst machen wollte, auch ist es nicht unsere Meinung zu behaupten, sie sei je wirklich aufgestellt worden; nach den gegebenen Erklärungen ist es für uns genug, daß sie eine mögliche sey. Zugegeben außerdem, daß sie sich nie als Erklärung geltend zu machen gesucht habe, fehlte es doch nicht an solchen, die wenigstens von keiner

andern Ansicht der Mythologie als der poetischen wissen wollten und eine große Abneigung zu Tage legten gegen jedes Forschen nach den Gründen der Götter (causis Deorum, wie schon alte Schriftsteller sich ausdrücken), gegen jede Untersuchung überhaupt, die einen andern als idealen Sinn der Mythologie will. Wir können den Grund dieses Widerwillens nur in einer zärtlichen Besorgniß für das Poetische der Götter sehen, das bei den Dichtern allerdings allein festgehalten ist; man fürchtet, es könnte unter Forschungen, die auf den Grund gehen, jenes Poetische Noth leiden oder gar verschwinden; eine Furcht, die übrigens auch im schlimmsten Fall ungegründet wäre. Denn das Ergebniß, wie es ausfiele, würde sich immer nur auf den Ursprung beziehen, und nichts darüber festsetzen, wie die Götter bei den Dichtern oder gegenüber von reinen Kunstwerken zu nehmen seyen. Denn sogar die, welche in den Mythen irgend einen wissenschaftlichen Sinn (z. B. einen physikalischen) sehen, wollen darum nicht, daß man an diesen Sinn gerade auch bei den Dichtern denke, wie überhaupt die Gefahr nicht eben groß scheint, daß in unserer über alles Aesthetische reichlich, und wenigstens besser als über manches andere belehrten Zeit noch viele geneigt seyn könnten, sich den Homer durch solche Nebenvorstellungen zu verderben; im äußersten Fall, und wenn unsere Zeit noch solches Unterrichts benöthigt wäre, könnte man schon auf das bekannte, für seinen Zweck noch immer sehr empfehlenswerthe Buch von Moritz verweisen. Jedem steht es frei, auch die Natur bloß ästhetisch zu betrachten, ohne darum die Naturforschung oder die Naturphilosophie verbieten zu können. Ebenso mag jeder die Mythologie für sich bloß poetisch nehmen; wer aber mit dieser Ansicht etwas über die Natur der Mythologie aussprechen will, der muß behaupten, daß sie auch bloß poetisch entstanden sey, und alle die Fragen an sich kommen lassen, die mit dieser Behauptung entstehen.

Unbeschränkt nun genommen, wie wir sie nicht anders nehmen können, ehe ein Grund zur Einschränkung gegeben ist, würde die poetische Erklärung den Sinn haben, daß die mythologischen Vorstellungen erzeugt worden sind nicht in der Absicht, etwas damit zu behaupten

oder zu lehren, sondern nur um einen — vorerst freilich unbegreiflichen — poetischen Erfindungstrieb zu befriedigen. Die Erklärung würde also die Ausschließung jedes doctrinellen Sinns mit sich bringen. Dagegen nun wäre Folgendes einzuwenden.

Jede Dichtung verlangt irgend eine von ihr unabhängige Grundlage, einen Boden, dem sie entspringt; nichts kann bloß erdichtet, rein aus der Luft gegriffen seyn. Die freieste Poesie, die ganz aus sich erfindet und jeden Bezug auf wahre Begebenheiten ausschließt, hat darum nicht weniger an den wirklichen und gemeinen Vorfällen des menschlichen Lebens ihre Voraussetzung. Jede einzelne Begebenheit muß sonst beglaubigten oder als wahr angenommenen ähnlich (ἐτύμοισιν ὁμοῖα) seyn, wie Odyssеus von seinen Erzählungen rühmt,[1] wenn auch die ganze Folge und Verkettung ans Unglaubliche streift. Das sogenannte Wunderbare des homerischen Heldengedichts ist dagegen kein Einwurf. Es hat eine wirkliche Grundlage an der auf seinem Standpunkt nun schon vorhandenen und als wahr angenommenen Götterlehre; das Wunderbare wird zum Natürlichen, weil Götter, die in menschliche Angelegenheiten eingreifen, zu der wirklichen Welt jener Zeit gehören, der einmal geglaubten und in die Vorstellungen derselben aufgenommenen Ordnung der Dinge gemäß sind. Wenn aber die homerische Poesie das große Ganze des Götterglaubens zu ihrem Hintergrunde hat, wie könnte man diesem selbst wieder Poesie zum Hintergrund geben. Offenbar ist ihm nichts vorausgegangen, was erst nach ihm möglich, durch es selbst vermittelt worden, wie eben freie Dichtung.

In Folge dieser Bemerkungen würde sich die poetische Erklärung näher dahin bestimmen: Es sey wohl eine Wahrheit in der Mythologie, aber keine, die absichtlich in sie gelegt sey, keine also auch, die sich festhalten und als solche aussprechen ließe. Alle Elemente der Wirklichkeit seyen in ihr, aber etwa so, wie sie auch in einem Märchen der Art seyen, von welcher Goethe uns ein glänzendes Beispiel hinterlassen hat, wo nämlich der eigentliche Reiz darauf beruht, daß es uns einen

[1] Od. XIX, 203.

Sinn vorſpiegle oder in der Ferne zeige, aber der ſich uns beſtändig wieder entziehe, dem wir nachzujagen gezwungen wären, ohne ihn je erreichen zu können; und unſtreitig, derjenige würde als Meiſter in dieſer Gattung gelten, der uns auf dieſe Weiſe am geſchickteſten zu täuſchen, den Zuhörer am meiſten in Athem und gleichſam zum Beſten zu halten verſtünde. In der That aber ſey dieß die eigentlichſte Beſchreibung der Mythologie, die uns mit dem Anklang eines tieferen Sinnes täuſche und immer weiter verlocke, ohne uns jemals Rede zu ſtehen. Oder wem ſey es gelungen, jene verlorenen, unbeſtimmt irrenden Töne je in einen wirklichen Einklang zu bringen? Sie ſeyen denen der Windharfe zu vergleichen, die ein Chaos von muſikaliſchen Vorſtellungen in uns anregen, aber die ſich nie zu einem Ganzen vereinigen.

Ein Zuſammenhang, ein Syſtem ſcheine ſich überall zu zeigen, aber es ſey mit ihm, wie nach den Neuplatonikern mit der reinen Materie, von der ſie ſagen: Wenn man ſie nicht ſuche, ſtelle ſie ſich dar, greife man aber nach ihr, oder wolle es mit ihr zu einem Wiſſen bringen, ſo entfliehe ſie; und wie viele, die verſucht haben, die flüchtige Erſcheinung der Mythologie zum ſtehen zu bringen, haben nicht wie Ixion in der Fabel ſtatt der Juno die Wolke umarmt!

Wird von der Mythologie nur der abſichtlich hineingelegte Sinn ausgeſchloſſen, ſo iſt damit von ſelbſt auch jeder beſondere Sinn ausgeſchloſſen, und werden wir in der Folge Erklärungen kennen lernen, deren jede einen verſchiedenen Sinn in die Mythologie legt, ſo wäre die poetiſche die gegen jeden gleichgültige, aber eben darum auch keinen ausſchließende, und gewiß dieſer Vorzug wäre kein geringer. Die poetiſche Anſicht kann zugeben, daß durch die Göttergeſtalten Naturerſcheinungen hindurchſchimmern, ſie kann die erſten Erfahrungen in menſchlichen Dingen unſichtbar waltender Mächte in ihr zu empfinden glauben, warum nicht ſelbſt religiöſe Schauer — nichts was den neuen, ſeiner ſelbſt noch nicht mächtigen Menſchen erſchüttern konnte, wird der erſten Entſtehung fremd ſeyn, dieß alles wird ſich in jenen Dichtungen abſpiegeln und den zauberhaften Schein eines Zuſammenhangs, ja einer von ferne ſtehenden Lehre hervorbringen, den wir als Schein gern

zugeben und nur verwerfen, wenn ein grober und gemeiner Verstand ihn in Realität verwandeln will. Jeder Sinn ist in der Mythologie aber bloß potentiell, wie in einem Chaos, ohne sich eben darum beschränken, partikularisiren zu lassen; so wie man dieß versucht, wird die Erscheinung entstellt, ja zerstört; lasse man den Sinn wie er in ihr ist, und erfreue sich dieser Unendlichkeit möglicher Beziehungen, so ist man in der rechten Stimmung, die Mythologie aufzufassen.

Auf diese Weise, scheint es, hätte die Vorstellung, die im Anfang fast zu lustig scheinen konnte, um in einer wissenschaftlichen Entwicklung eine Stelle zu finden, doch einen gewissen Bestand erlangt, und wir hoffen damit manchen nach ihrem Sinne geredet zu haben, wenn sie auch ihre Ansicht nicht eben als Erklärung zu geben für gut fanden. Und wer bliebe am Ende, ließen andere Erwägungen es zu, nicht gern bei ihr stehen? Wäre es nicht zumal ganz übereinstimmend mit einer bekannten und beliebten Denkweise, den späteren ernsten Zeiten unseres Geschlechts ein Weltalter heiterer Poesie vorauszudenken, einen Zustand, der noch frei von religiösen Schrecken und allen jenen unheimlichen Gefühlen war, von denen die spätere Menschheit gedrückt wurde, die Zeit eines glücklichen und schuldlosen Atheismus, wo eben diese Vorstellungen, die später unter barbarisch gewordenen Völkern sich zu ausschließlich religiösen verdüstert haben, noch rein poetische Bedeutung hatten, ein Zustand, wie er vielleicht dem sinnreichen Baco vorgeschwebt, als er die griechischen Mythen Hauche besserer Zeiten nannte, die auf die Rohrpfeifen der Griechen gefallen.[1] Wer dächte sich nicht gern ein, wenn nicht jetzt noch auf fernen Eilanden, doch in der Urzeit zu findendes Menschengeschlecht, dem eine geistige Fata Morgana die ganze Wirklichkeit ins Reich der Fabel gehoben hätte? Jedenfalls enthält die Ansicht eine Vorstellung, durch die jeder hindurchgeht, wenn auch keiner bei ihr verweilt. Eher jedoch, fürchten wir, würde man ihr zugeben, selbst poetisch erfunden zu seyn, als eine geschichtliche Prüfung auszuhalten. Denn welche nähere Bestimmung man ihr geben wollte, immer müßte

[1] Aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecorum inciderunt.

zugleich erklärt werden, wie die Menschheit oder ein Urvolk oder die Völker überhaupt in ihrer frühesten Zeit gleichmäßig von einem unwiderstehlichen inneren Trieb befallen, eine Poesie erzeugt hätten, deren Inhalt Götter und Göttergeschichte waren.

Wer immer mit einem natürlichen Sinn begabt ist, hat bei verwickelten Aufgaben die Erfahrung machen können, daß meist die ersten Auffassungen der Sache nach die richtigen sind. Allein sie sind es nur so weit, daß sie das Ziel bezeichnen, nach dem die Gedanken streben sollen, nicht aber daß sie das Ziel selbst schon erreicht hätten. Die poetische Ansicht ist ebenfalls eine solche erste Auffassung; sie enthält unstreitig das Richtige, inwieferne sie keinen Sinn ausschließt und die Mythologie durchaus eigentlich zu nehmen erlaubt, und so werden wir uns wohl hüten zu sagen, sie sey falsch, im Gegentheil, sie zeigt was zu erreichen ist; es fehlen nur die Mittel zur Erklärung; sie selbst drängt uns also, sie zu verlassen und zu weiteren Forschungen fortzugehen.

Allerdings würde die Erklärung sehr an Bestimmtheit gewinnen, wenn man, statt bloß im allgemeinen Poesie in der Göttergeschichte zu sehen, bis zu wirklichen einzelnen Dichtern herabstiege, und diese zu Urhebern machte, nach Anleitung etwa der berühmten und vielbesprochenen Stelle des Herodotos, wo er zwar nicht von den Dichtern überhaupt, aber von Hesiodos und Homeros sagt: diese sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben.[1]

Es liegt in dem Plan dieser vorläufigen Erörterung, alles aufzusuchen, was auf die Entstehung der Mythologie noch etwa ein historisches Licht werfen kann, auch wird es erwünscht seyn, bei dieser Gelegenheit auszumitteln, was sich über das früheste Verhältniß der Poesie zur Mythologie geschichtlich erkennen läßt. Aus diesem Grunde werden wir die Stelle des Geschichtschreibers einer genaueren Erörterung in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl werth halten. Denn die Worte bloß von dem zufälligen und äußeren Verhältniß zu verstehen, daß von den beiden die Göttergeschichte nur zuerst in Gedichten besungen worden, würde

[1] *Οὗτοί εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν.* II, 53.

der Zusammenhang nicht erlauben, wenn es auch der Sprachgebrauch zuließe.[1] Etwas Wesentlicheres muß gemeint seyn. Und auch etwas Geschichtliches ist der Stelle unstreitig abzugewinnen; denn Herodotos selbst gibt seine Aeußerung als Ergebniß ausdrücklich angestellter Nachforschungen und angelegentlicher Erkundigungen.

Wäre bloß Hesiodos genannt, so könnte man unter der Theogonie das Gedicht verstehen; da aber von beiden Dichtern ganz gleich gesagt ist: sie sind es, die den Hellenen die Theogonie machten, so ist offenbar, daß nur die Sache, die Göttergeschichte selbst gemeint seyn kann.

Nun können aber doch nicht die Götter überhaupt von den Beiden erfunden seyn, der Geschichtschreiber kann nicht so verstanden werden, als ob Griechenland erst seit Homeros und Hesiodos Zeiten Götter kenne. Dieß ist unmöglich schon des Homeros selbst willen. Denn dieser kennt Tempel, Priester, Opfer und Altäre der Götter, nicht als etwas Neuentstandenes, sondern als etwas eigentlich Uraltes. Man hat wohl oft hören können, bei Homer seyen die Götter nur noch poetische Wesen. Recht! wenn man damit sagen will, er denke nicht mehr an ihre ernste dunkelreligiöse Bedeutung, aber man kann nicht sagen, sie haben ihm überhaupt nur noch poetische, für die Menschen, die er darstellt, haben sie eine sehr reale Geltung, und er hat sie als Wesen von religiöser, also auch von doctrineller Bedeutung, nicht erfunden, sondern gefunden. Indeß Herodotos spricht in der That nicht von den Göttern überhaupt, sondern von der Göttergeschichte, und erklärt sich näher so: Woher ein jeder Gott stamme, oder ob sie alle von jeher gewesen, dieß werde so zu sagen erst seit gestern oder ehegestern gewußt, nämlich seit den beiden Dichtern, die nicht länger denn 400 Jahre vor ihm gelebt haben. Diese seyen es, welche den Hellenen die Göttergeschichte gemacht, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Verrichtungen unter sie ausgetheilt und eines jeden Gestalt bestimmt haben.

Das Hauptgewicht ist also auf das Wort Theogonie zu legen. Dieses Ganze, will Herodotos sagen, in dem jedem Gott sein natürliches

[1] Wolffii Prolegg. ad Homer. p. LIV. not.

und geſchichtliches Verhältniß beſtimmt, jedem ſein eigner Name, ſein beſonderes Amt zugeſchrieben, ſeine Geſtalt gegeben iſt; dieſe Götterlehre, die Göttergeſchichte iſt, verdanken die Hellenen dem Heſiodos und Homeros.

Aber nun auch nur ſo verſtanden, wie ließe ſich der Ausſpruch rechtfertigen? Denn wo ſehen wir den Homeros je eigentlich mit der Entſtehung der Götter beſchäftigt? Höchſt ſelten, und auch da nur gelegenheitlich und vorübergehend läßt er ſich auf eine Erörterung der natürlichen und geſchichtlichen Verhältniſſe der Götter ein. Ihm ſind ſie nicht mehr im Werden begriffene Weſen, ſondern nun ſchon daſeyende, nach deren Gründen und erſtem Urſprung nicht gefragt wird, ſo wenig der heroiſche Dichter, wenn er den Lauf des Helden beſchreibt, der natürlichen Vorgänge gedenkt, durch die er gebildet wurde. Auch Namen, Aemter, Würden ihnen auszutheilen, nimmt ſich ſein forteilendes Gedicht keine Zeit, dieß alles wird als ein Gegebenes behandelt, und wie ein von je und immer Vorhandenes erwähnt. — Heſiodos? Nun freilich, dieſer beſingt die Entſtehung der Götter, und vermöge des exponirenden und didaktiſchen Charakters ſeines Gedichts ließe ſich eher ſagen, von ihm ſey die Theogonie gemacht. Aber vielmehr umgekehrt konnte nur die Entfaltung der Göttergeſchichte ihn bewegen, ſie ſelbſt zum Gegenſtand einer epiſchen Darſtellung zu machen.

Alſo freilich — dieß kann man der Einwendung zugeben — durch ihre Gedichte, erſt als Folge von dieſen, iſt die Göttergeſchichte nicht entſtanden. Aber genau betrachtet ſagt Herodotos dieß auch nicht. Denn er ſagt nicht, daß dieſe natürlichen und geſchichtlichen Unterſchiede der Götter zuvor überall nicht da waren, er ſagt nur: ſie wurden nicht gewußt (οὐκ ἠπιστέατο), er ſchreibt alſo den Dichtern nur zu, daß die Götter gewußt wurden. Dieß verhindert nicht, es nöthigt vielmehr anzunehmen, daß ſie der Sache nach vor den beiden Dichtern vorhanden war, nur in einem dunkeln Bewußtſeyn, chaotiſch, wie ja auch Heſiodos zuerſt (πρώτιστα). Hier zeigt ſich demnach ein doppeltes Entſtehen, einmal dem Stoffe nach und in der Einwickelung, dann in der Entfaltung und Auseinanderſetzung. Es zeigt ſich, daß die Götter-

geſchichte nicht gleich in der Geſtalt vorhanden war, in welcher wir ſie poetiſch finden; die unausgeſprochene konnte wohl der Anlage nach poetiſch ſeyn, aber nicht wirklich, alſo iſt ſie auch poetiſch nicht entſtanden. Die dunkle Werkſtätte, der erſte Erzeugungsort der Mythologie liegt jenſeits aller Poeſie, der Grund der Göttergeſchichte iſt nicht durch Poeſie gelegt. Dieß iſt klares Reſultat der Worte des Geſchichtſchreibers, wenn ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang erwogen werden.

Wenn nun aber Herodotos auch bloß ſagen will: die beiden Dichter haben die zuvor unausgeſprochene Göttergeſchichte zuerſt ausgeſprochen, ſo iſt damit noch nicht klar, wie er ſich ihr beſonderes Verhältniß dabei gedacht habe. Hier müſſen wir denn noch auf ein in der Stelle liegendes Moment aufmerkſam machen: Ἕλλησι — er ſagt, den Hellenen haben ſie die Göttergeſchichte gemacht, dieß ſteht nicht umſonſt da. Dem Herodotos iſt es in der ganzen Stelle nur darum zu thun, hervorzuheben, wovon ihn die Nachforſchungen überzeugt haben, auf die er ſich beruft. Aber was ihn dieſe gelehrt, iſt nur die Neuheit der Göttergeſchichte als ſolcher, daß ſie nämlich ganz und gar helleniſch, d. h. mit den Hellenen als ſolchen erſt entſtanden iſt. Herodotos ſetzt den Hellenen die Pelasger voraus, dieſe ſind ihm — durch welche Kriſis iſt jetzt nicht zu ſagen — aber ſie ſind ihm durch eine Kriſis zu Hellenen geworden. Von den Pelasgern nun weiß er in einer andern mit der gegenwärtigen in nahem Bezug ſtehenden Stelle Folgendes: daß ſie nämlich den Göttern alles opferten, aber ohne ſie durch Namen oder Beinamen zu unterſcheiden. Hier haben wir alſo die Zeit jener ſtummen, noch eingewickelten Göttergeſchichte. Denken wir uns in dieſen Zuſtand zurück, wo das Bewußtſeyn noch chaotiſch mit den Göttervorſtellungen ringt, ohne ſie von ſich wegbringen, ſich gegenſtändlich machen, ohne eben darum ſie ſcheiden und auseinander ſetzen zu können, wo es alſo überhaupt in keinem freien Verhältniß zu ihnen iſt. In dieſem drangvollen Zuſtand war auch Poeſie überhaupt unmöglich; es würden alſo die beiden älteſten Dichter, vom Inhalt ihrer Dichtungen abgeſehen, ſchon als Dichter das Ende jenes unfreien Zuſtandes, des noch pelasgiſchen Bewußtſeyns bezeichnen. Die

Befreiung, die dem Bewußtſeyn durch die Scheidung der Göttervorſtellungen zu Theil wurde, gab den Hellenen auch erſt Dichter, und umgekehrt, nur erſt die Zeit, welche ihnen Dichter gab, brachte auch die vollkommen entfaltete Göttergeſchichte mit ſich. Poeſie ging nicht voraus, wenigſtens nicht wirkliche, und Poeſie hat auch die ausgeſprochene Göttergeſchichte nicht eigentlich hervorgebracht, keines geht dem andern voraus, ſondern beide ſind das gemeinſchaftliche und gleichzeitige Ende eines frühern Zuſtandes, eines Zuſtandes der Einwickelung und des Schweigens.

Wir haben uns nun dem Sinn des Geſchichtſchreibers ſchon bedeutend genähert; er ſagt: Heſiodos und Homeros, wir würden ſagen: die Zeit der beiden Dichter hat den Hellenen die Göttergeſchichte gemacht. Herodotos kann ſich ſo ausdrücken, wie er ſich ausgedrückt hat, denn Homeros iſt nicht ein Individuum, wie ſpätere Dichter, wie Alkäos, Tyrtäos oder andere, er bezeichnet eine ganze Zeit, er iſt die herrſchende Macht, das Princip einer Zeit. Es iſt mit den beiden Dichtern nicht anders gemeint, als es gemeint iſt, wenn Heſiodos faſt mit denſelben Worten von Zeus erzählt, daß er nach Beendigung des Kampfs gegen die Titanen von den Göttern zur Uebernahme der Herrſchaft aufgefordert, den Unſterblichen Ehren und Würden wohl vertheilt habe'. Mit Zeus als Haupt iſt erſt die eigentliche helleniſche Göttergeſchichte vorhanden, und es iſt nur derſelbe Wendepunkt, der Anfang eigentlich helleniſchen

Theog. v. 881 ss.

Αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,
Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βιῇφι,
Δὴ ῥα τοτ' ὤτρυνον βασιλεύεμεν ἠδὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνῃσιν ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν'
Ἀθανάτων· ὁ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς.

Herodotos Ausdrücke ſind: *οὗτοι* (Heſiodos und Homeros) *δέ εἰσι — τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες.* cf. Theogon. v. 112. *Ὡς τ' ἄφενος δάσσαντο, καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο.*

Bei den vielen Erörterungen, zu denen die Stelle des Herodotos Veranlaſſung gegeben, kann man ſich nur wundern, daß nie, ſo viel mir bekannt, an die des Heſiodos gedacht worden.

Lebens, den der Dichter durch den Namen des Zeus mythologisch, der Geschichtschreiber durch die Namen der beiden Dichter historisch bezeichnet.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter, indem wir fragen: Wer von allen, die zumal den Homeros mit Sinn zu lesen wissen, sähe nicht sogar die Götter in den homerischen Gedichten entstehen. Allerdings aus einer für ihn selbst unergründlichen Vergangenheit gehen die Götter hervor, aber man fühlt wenigstens, daß sie hervorgehen. In der homerischen Poesie funkelt gleichsam alles von Neuheit, diese geschichtliche Götterwelt ist hier noch in ihrer ersten Frische und Jugend. Das Religiöse der Götter allein ist das Uralte, aber auch nur aus düsterm Hintergrunde Hervorblickende; das Geschichtliche, das Freibewegliche dieser Götter ist das Neue, das eben Entstehende. Die Krisis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeschichte sich entfaltet, ist nicht außer den Dichtern, sie vollzieht sich in den Dichtern selbst, sie macht ihre Gedichte, und so kann Herodotos wohl sagen: die beiden Dichter, nach seiner entschiedenen und wohlbegründeten Meinung die frühesten der Hellenen, haben diesen die Göttergeschichte gemacht. Es sind nicht ihre Personen, wie er freilich sich ausdrücken muß, es ist die in sie fallende Krisis des mythologischen Bewußtseyns, welche die Göttergeschichte macht. Sie machen die Göttergeschichte noch in einem ganz andern Sinn, als in welchem man zu sagen pflegt, daß zwei Schwalben keinen Sommer machen: denn der Sommer würde auch ohne alle Schwalben sich machen; die Göttergeschichte aber macht sich in den Dichtern selbst, in ihnen wird sie, in ihnen gelangt sie zur Entfaltung, in ihnen ist sie zuerst da und ausgesprochen.

Und so hätten wir den Geschichtschreiber, dessen ungemeine Scharfsinnigkeit zumal in den ältesten Verhältnissen sich, was die Sache betrifft, stets auch in den tiefsten Untersuchungen bewährt, bis auf den Ausdruck gerechtfertigt. Er sieht sich der Entstehung der Göttergeschichte noch nahe genug, um sich ein historisch begründetes Urtheil über sie zuzuschreiben. Auch wir dürfen uns auf seine Meinung als auf ein solches berufen und sein Urtheil als Beweis geltend machen, daß Poesie wohl das natürliche Ende und selbst das nothwendig unmittelbare

Erzeugniß der Mythologie, aber als wirkliche Poesie (und wozu würde es dienen von einer Poesie in potentia zu sprechen?) nicht der hervorbringende Grund, nicht die Quelle der Göttervorstellungen seyn konnte.

So zeigt es sich demnach in der gesetzmäßigsten Entwicklung, in der Entwicklung des vorzugsweise poetischen Volks, des hellenischen.

Gehen wir, um alles über dieses Verhältniß noch historisch Erkennbare zu umfassen, weiter zurück, so schließen sich zunächst die Indier an. Würde freilich alles, was einem oder einigen einfällt zu behaupten, alsogleich zum Dogma, so hätten wir so eben keine geringe historische Irrlehre ausgesprochen, indem wir die Indier unmittelbar vor die Griechen stellen. In der That aber sind die Indier das einzige Volk, das eine freie, in allen Formen entwickelte, und ebenfalls aus Mythologie hervorgegangene Dichtkunst mit den Griechen gemein hat. Ganz abgesehen von allem andern, würde schon diese reich entfaltete Poesie den Indiern diese Stellung anweisen. Aber es kommt namentlich etwas hinzu, das nicht weniger für sich allein entscheiden würde, die Sprache, die mit der griechischen nicht bloß zu derselben Formation gehört, sondern ihr auch in der grammatikalischen Ausbildung am nächsten steht. Derjenige müßte von allem Sinn für einen gesetzmäßigen Gang jeder Entwicklung, also besonders auch geschichtlicher Erscheinungen, verlassen seyn, der, hierauf hingewiesen, noch der Meinung beistimmen könnte, welche die Indier zum Urvolk erhebt und geschichtlich über alle Völker hinaussetzt, obwohl die erste Entstehung dieser Meinung sich allenfalls erklären und einigermaßen entschuldigen läßt. Denn die erste Kenntniß der Sprache, in welcher die vorzüglichsten Denkmale der indischen Literatur geschrieben sind, konnte nicht ohne großes Talent für Sprachen und nicht ohne bedeutende Anstrengung erworben werden; und wer möchte den Männern nicht gern Anerkennung zollen, die, zum Theil schon in Jahren, in welchen das Erlernen von Sprachen überhaupt nicht mehr so leicht von Statten geht, des Sanscrit nicht nur selbst, zwar aus großer Ferne, sich bemächtigt, sondern auch den dornigen Weg zur Kenntniß desselben für die Nachfolger geebnet und erleichtert haben? Nun ist es billig von einer großen Mühe auch einen

bedeutenden Erfolg zu erwarten, und wenn die ersten Vorgänger eben schon die Erwerbung und Eroberung des Sanscrit für ihren höchsten Lohn achten durften, so mußte es Nachfolgern oder Schülern, wie sie gern für jede Erweiterung des menschlichen Wissens sich finden, erwünscht seyn, sich auf andere Weise für die aufgewendete Mühe schadlos zu halten, wenn auch durch leichtfertige Uebertreibungen und Hypothesen, welche die bisher angenommene Ordnung und Folge der Völker umwarfen, und das Oberste zu unterst kehrten. In der That möchte diese Erhebung der Indier in ihrer Wirkung nicht viel anders zu beurtheilen seyn, als die geologische Erhebungshypothese von Goethe beurtheilt worden, welcher sagt, daß sie von einer Anschauung ausgehe, in der von etwas Festem und Regelmäßigem gar nicht mehr die Rede seyn könne, sondern nur von zufälligen und unzusammenhängenden Ereignissen', ein Urtheil, dem man, was die Erhebungstheorie wenigstens in ihrer bisherigen Gestalt betrifft, wohl beipflichten kann, ohne darum die Wichtigkeit der Thatsachen, auf die sie sich beruft, zu verkennen, oder die früher angenommenen Entstehungsweisen glaublicher zu finden oder gar vertheidigen zu wollen.

Es möge Sie nicht verwundern, wenn ich gleich von Anfang dieser Untersuchung gegen solche Willkür mich entschieden ausspreche; denn dürfte man auf die Weise, wie es mit der Anwendung des Indischen versucht worden ist, überhaupt verfahren, so würde ich die kaum angefangene Untersuchung lieber sogleich wieder aufgeben, indem dabei an eine innere Entwicklung, an eine Entwicklung der Sache selbst nicht mehr zu denken wäre, und vielmehr alles in einen bloß äußerlichen und zufälligen Zusammenhang gebracht würde. Auf diese Weise könnte man das Jüngste und vom Ursprung Entfernteste als Maßstab an das Erste und Ursprüngliche legen, für eine seichte und grundlose Ansicht des Aeltesten das Späteste als Beweis und Beleg anführen. Einem solchen vor- und zudringlichen Einmischen des Indischen in alles, selbst z. B. in Untersuchungen über die Genesis, mit dem die ächten Kenner

des Indischen gewiß am wenigsten einverstanden sind, muß der allgemeine Name Mythologie zum Deckmantel dienen, denn unter diesem Titel wird das Entlegenste, ganz verschiedenen Stufen, oft entgegengesetzten Enden Angehörige als völlig identisch behandelt. Allein es sind in der Mythologie selbst große und mächtige Unterschiede, und so wenig wir zugeben können, daß die einzelnen durch Namen und Würden wohl unterschiedenen Götter in die Kreuz und in die Quer miteinander verglichen, ihre Unterschiede aufzuheben versucht werden, ebensowenig werden wir zulassen, daß die wahre, nämlich innere und dadurch gesetzliche Succession der großen Momente der mythologischen Entwicklung verwischt und völlig aufgehoben werde. Und dieß um so weniger, weil im Fall dieß gestattet wäre, jede wissenschaftliche Erforschung des höheren Alterthums aufgegeben werden müßte, für welche eben Mythologie den einzigen sicheren Leitfaden darbietet. [1]

Wäre die Mythologie überhaupt eine poetische Erfindung, so müßte auch die der Indier eine solche seyn. Nun hat die indische Poesie, soweit sie bis jetzt bekannt ist, die bereitwilligste Anerkennung gefunden, und ist als neue Erscheinung vielleicht zum Theil selbst über Gebühr hochgestellt worden. Dagegen hat man die indischen Götter sehr allgemein nicht sonderlich poetisch finden können. Goethes Ausdrücke über ihre Unform sind bekannt und stark genug, aber nicht eben ungerecht zu nennen, wenn man auch vielleicht einen Zusatz von Unmuth darin wahrnehmen wollte, an welchem der auffallend reelle und doctrinelle

[1] Diejenigen, welche von der andern Seite ihre Gründe haben, das Griechische so viel möglich zu isoliren und von jedem allgemeinen Zusammenhang fern zu halten, haben für die andern, welche den Aufschluß für alles im Indischen suchen, den Namen Indomanen erfunden. Ich habe nicht auf diese Erfindung gewartet, um in der Abhandlung über die samothrakischen Gottheiten mich gegen alle Ableitung griechischer Vorstellungen aus indischen zu erklären, dieß geschah selbst vor den bekannten Aeußerungen in Goethes westöstlichem Divan. Bestimmt ist dort (S. 30) die Meinung ausgedrückt, die griechische Götterlehre insbesondere sey auf einen höheren Ursprung als auf indische Vorstellungen zurückzuführen; wären die ersten Begriffe den Pelasgern, von denen alles Hellenische ausgegangen, aus solchen Abflüssen, nicht vielmehr aus der Quelle der Mythologie selbst zugekommen, nimmer hätten ihre Göttervorstellungen zu solcher Schönheit sich entfalten können.

Charakter der indiſchen Götter und die allzu fühlbare Unmöglichkeit, auf ſie die bloß idealen Erklärungen, mit denen man ſich bei den Griechen beruhigen konnte, anzuwenden, einigen Theil haben mochte. Denn unerklärt kann man die indiſchen Götter doch nicht laſſen, mit einem bloßen Geſchmacksurtheil ſind ſie nicht hinwegzuſchaffen; abſcheulich oder nicht, ſie ſind einmal da, und weil ſie da ſind, müſſen ſie erklärt werden. Ebenſowenig kann man aber, ſo ſcheint es, eine andere Erklärung für die indiſchen, eine andere für die griechiſchen aufſtellen. Wollte man aber aus einer Vergleichung beider einen Schluß ziehen, ſo müßte es dieſer ſeyn, daß das Doctrinelle, das eigentlich Religiöſe der mythologiſchen Vorſtellungen nur allmählich und erſt in der letzten Entſcheidung völlig überwunden worden.

Die Kriſis, welche den Hellenen ihre Götter gab, hat ſie offenbar zugleich in Freiheit gegen dieſelben geſetzt; dagegen iſt der Indier noch weit tiefer und innerlicher abhängig von ſeinen Göttern geblieben. Die formloſen epiſchen wie die kunſtvollen dramatiſchen Gedichte Indiens tragen einen weit mehr dogmatiſchen Charakter, als irgend ein griechiſches Werk derſelben Art an ſich. Das poetiſch Verklärte der griechiſchen Götter im Vergleich mit den indiſchen iſt nicht etwas ſchlechthin Urſprüngliches, ſondern nur die Frucht der tieferen, ja der völligen Ueberwindung einer Macht, die über die indiſche Poeſie noch immer ihre Gewalt ausübt. Ohne ein reales, ihnen zu Grunde liegendes Princip konnte die gerühmte Idealität der griechiſchen Götter ſelbſt nur eine fade ſeyn.

Schaffende Poeſie, in allen Formen frei ſich bewegende Dichtkunſt, findet außer den Griechen ſich nur bei den Indiern; alſo ſie findet ſich gerade nur bei den Völkern, die in der mythologiſchen Entwicklung die letzten oder jüngſten ſind. Zwiſchen den Indiern und Griechen ſelbſt zeigt ſich aber wieder das Verhältniß, daß bei jenen das Doctrinelle vorherrſchend erſcheint und bei weitem ſichtbarer iſt, als bei dieſen.

Gehen wir weiter zurück, ſo begegnen uns zunächſt die Aegypter. Die Götterlehre der Aegypter iſt in rieſenhaften Bauwerken, koloſſalen Bildern verſteinert, aber eine bewegliche, mit den Göttern als unabhängigen, von ihrem Urſprung freien Weſen waltende Poeſie ſcheint ihnen

völlig fremd. Einen einzigen lugubren Gesang und altväterliche Lieder, zu denen, wie Herodotos ausdrücklich sagt[1], keine neuen hinzukamen, ausgenommen, ist bei ihnen keine Spur von Poesie. Weder erwähnt Herodotos eines den griechischen ähnlichen Dichters, den er, der zu Vergleichungen so geneigt ist, gewiß nicht unterlassen hätte namhaft zu machen, noch hat sich bis jetzt eine der zahlreichen Inschriften auf Obelisken oder Tempelwänden als ein Gedicht erwiesen. Und doch ist die ägyptische Mythologie eine so entwickelte, daß Herodotos in ägyptischen, gewiß nicht „von ägyptischen Pfaffen beschwatzt", griechische Gottheiten erkennt.

Noch weiter zurück finden wir eine nicht ebenso weit, aber doch schon bedeutend vorgeschrittene Götterlehre bei den Phönikiern, die ersten Elemente einer solchen bei den Babyloniern; beiden Völkern könnte man höchstens eine der althebräischen ähnliche psalmenartige, also doctrinelle Poesie zuschreiben, doch wissen wir nichts von einer babylonischen, ebensowenig von einer phönikischen Poesie.

Nirgend zeigt sich die Poesie als etwas Erstes, Ursprüngliches, wie sie in so manchen Erklärungen vorausgesetzt wird; auch sie hatte einen früheren Zustand zu überwinden, und erscheint um so beweglicher, um so mehr *als* Poesie, je mehr sie sich diese Vergangenheit unterworfen hat.

Dieses alles demnach möchte gegen die unbedingte Geltung der rein poetischen Ansicht und Erklärung Bedenken erregen, die uns zeigen, daß wir mit ihr nicht abschließen, und daß noch eine unbestimmte Weite anderartiger Untersuchungen und Erörterungen vor uns liegt.

[1] Lib. II, c. 79.

Zweite Vorlesung.

Wenn wir von der poetischen Ansicht ungern uns entfernen, so ist es hauptsächlich, weil sie uns keine Beschränkung auferlegt, weil sie uns der Mythologie gegenüber völlige Freiheit, diese selbst in ihrer Universalität unangetastet läßt, zumal aber, weil sie uns verstattet, bei dem eigentlichen Sinn stehen zu bleiben, wiewohl sie dieß nicht anders kann, als indem sie zugleich einen eigentlich doctrinellen Sinn ausschließt. Dieses also möchte ihre Schranke seyn. Es wird daher eine andere Ansicht kommen, welche Wahrheit und einen doctrinellen Sinn zuläßt, die behauptet, daß Wahrheit in ihr ursprünglich wenigstens gemeint war. Dafür nun aber wird sie, wie es meist zu gehen pflegt, das andere aufopfern, die Eigentlichkeit, und statt derselben den uneigentlichen Sinn einführen. Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher, zumal sie Götterlehre und Göttergeschichte ist, also religiöse Bedeutung zu haben scheint. Die Mythologie sagt also oder scheint etwas anderes zu sagen, als gemeint ist, und die der ausgesprochenen Ansicht gemäßen Deutungen sind überhaupt und das Wort im weitesten Sinn genommen allegorische[1].

Die verschiedenen möglichen Abstufungen werden folgende seyn.

Es sind Persönlichkeiten gemeint, aber nicht Götter, nicht übermenschliche, einer höhern Ordnung angehörige Wesen, sondern menschliche geschichtliche Wesen, auch wirkliche Ereignisse sind gemeint, aber Ereignisse der menschlichen oder bürgerlichen Geschichte. Die Götter

[1] Allegorie bekanntlich von ἄλλο (ein Anderes) und ἀγορεύειν (sagen).

sind nur zu Göttern erhöhte Helden, Könige, Gesetzgeber, oder wenn, wie heutzutage, ein Hauptgesichtspunkt Finanz und Handel ist, Seefahrer, Entdecker neuer Handelswege, Colonienstifter u. s. w. Wer Neigung empfände, zu sehen, wie eine Mythologie in diesem Sinn erklärt sich ausnimmt, den könnte man auf Clerikus Anmerkungen zur Theogonie des Hesiodos oder auf Mosheims Anmerkungen zu Cudworth Systema intellectuale und auf Hüllmanns Anfänge der griechischen Geschichte verweisen.

Die historische Erklärungsweise heißt nach Euemeros, einem Epikureer der alexandrinischen Zeit, der nicht ihr ältester, aber eifrigster Vertheidiger gewesen zu seyn scheint, die euemeristische. Bekanntlich nahm Epikuros wirkliche, eigentliche Götter an, aber völlig müßige, um menschliche Angelegenheiten unbekümmerte. Der Zufall, nach seiner Lehre allein herrschend, ließ keine Vorsehung und keine Wirkung höherer Wesen auf die Welt und die menschlichen Dinge zu. Gegen eine solche Lehre waren die thätig in menschliche Handlungen und Ereignisse eingreifenden Götter des Volksglaubens ein Einwurf, der beseitigt werden mußte. Dieß geschah, wenn man von ihnen sagte, sie seyen nicht eigentliche Götter, sondern nur als Götter vorgestellte Menschen. Sie sehen, diese Erklärung setzt eigentliche Götter voraus, deren Vorstellung Epikuros bekanntlich von einer jeder Lehre vorausgehenden, der menschlichen Natur eingepflanzten Meinung herleitete, welche darum auch allen Menschen gemeinschaftlich sey [1]. „Weil diese Meinung nicht durch eine Veranstaltung oder durch Sitte oder Gesetz eingeführt, sondern allem diesen voraus in allen Menschen angetroffen wird, müssen Götter seyn", so schloß Epikuros [2], gescheidter auch hierin wie manche Spätere.

[1] Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat προλήψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cic. de nat. Deor. I, 16.

[2] Cum non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est. esse deos. ibid. 17.

Hieraus erhellt aber auch, wie unpaſſend es iſt, wenn einige in chriſtlichen, ja in unſern Zeiten, die vielleicht an manches andere, aber doch an keine wirklichen Götter glauben, wenigſtens theilweiſe die euemeriſtiſche Erklärung anwenden zu können meinen.

Eine zweite Abſtufung wäre nun die, zu ſagen, daß in der Mythologie überhaupt keine Götter gemeint ſind, weder eigentliche noch uneigentliche, keine Perſönlichkeiten, ſondern unperſönliche Gegenſtände, die nur poetiſch als Perſonen vorgeſtellt ſind. Perſonification iſt das Princip dieſer Erklärungsweiſe; perſonificirt ſind entweder ſittliche oder natürliche Eigenſchaften und Erſcheinungen.

Weil die Götter ſittliche Weſen ſind, und in jedem derſelben irgend eine Geiſtes- oder Gemüthseigenſchaft, mit Ausſchließung anderer, und dadurch über gewöhnliche menſchliche Weiſe erhöht, hervortritt, laſſen ſie ſich als Symbole ſittlicher Begriffe anwenden, wie es von jeher geſchehen iſt. Was einmal da iſt, wird gebraucht, aber der Gebrauch erklärt nicht die Entſtehung. Der Dichter, wenn er einer Gottheit bedarf, die zur Mäßigung und Selbſtbeherrſchung auffordert, wird nicht die zornmüthige Here, ſondern die beſonnene Athene herbeirufen. Darum iſt aber dieſe weder ihm ſelbſt noch der Mythologie bloß die perſonificirte Weisheit. Baco, in einem Zeitalter großer politiſcher Parteiungen lebend, benutzte in ſeinem Büchlein: De Sapientia Veterum die Mythologie zur Einkleidung politiſcher Ideen. Die Mythologie als eine künſtlich eingekleidete Moralphiloſophie vorzuſtellen, wie der Dämon in Calderons wunderbarem Magus ſagt:

Das ſind Mährchen nur, worein
Die profanen Schriftverfaſſer
Mit der Götter Namen künſtlich
Einzuhüllen ſich vermaßen
Die Moralphiloſophie.

war nicht ſowohl eine gelehrte als pädagogiſche Erfindung der Jeſuiten, die im Wettſtreit mit den Schulen der Proteſtanten ihren Zöglingen auch die alten Dichter, wiewohl meiſt verſtümmelt, in die Hände gaben, und zu dem Ende auch die Mythologie erklärten.

Was die physikalischen Deutungen betrifft, so ist die materielle Möglichkeit derselben nicht in Abrede zu stellen, wiewohl damit die Erklärung nicht gerechtfertigt ist, man müßte denn erst die Natur selbst isoliren, ihren Zusammenhang mit einer höhern und allgemeinen Welt leugnen, die vielleicht in der Mythologie nur ebenso wie in der Natur sich spiegelt. Daß solche Erklärungen möglich sind, legt nur ein Zeugniß ab für die Universalität der Mythologie, die in der That von der Art ist, daß, die allegorischen Erklärungen einmal zugegeben, fast schwerer ist zu sagen, was sie nicht bedeute, als was sie bedeute. Versuche der Art, wenn sie an die formelle Erklärung, welche zeigt, wie die Mythologie in solchem Sinn auch entstanden sey, nicht einmal denken, sind daher höchstens leere, müßiger Köpfe würdige Spielereien.

Wer ohne Sinn fürs Allgemeine durch bloße zufällige Eindrücke sich bestimmen läßt, kann sogar zu speciellen physikalischen Deutungen herabsteigen, wie dieß vielfach geschehen ist. Zur Zeit der blühenden Alchemie konnten Adepten in dem Kampf um Troja den sogenannten philosophischen Proceß erblicken. Die Deutung ließ sich selbst mit Etymologien unterstützen, die manchen heutzutage üblichen an Wahrscheinlichkeit nichts nachgeben. Denn Helene, um die der Kampf entbrennt, ist Selene, der Mond (das alchemistische Zeichen des Silbers); Ilios aber, die heilige Stadt, eben so deutlich Helios, die Sonne (welche in der Alchemie das Gold bedeutet). Als die antiphlogistische Chemie allgemeine Aufmerksamkeit erregte, konnte man in den männlichen und weiblichen Gottheiten der Griechen die Stoffe dieser Chemie, in der alles vermittelnden Aphrodite z. B. den jeden Naturproceß einleitenden Sauerstoff zu erkennen glauben. Heutzutage beschäftigt die Naturforscher vorzüglich der Electro-Magnetismus und Chemismus, warum sollte nicht auch dieser in der Mythologie zu finden seyn? Vergeblich wäre es, einen solchen Ausleger widerlegen zu wollen, dem die Entdeckung das unschätzbare Glück gewährt, sein eigenes neuestes Angesicht im Spiegel so hoher Alterthümlichkeit zu beschauen, wobei er überflüssig findet zu zeigen, theils wie die, welche die Mythen erfunden haben sollen, zu den schönen physikalischen Kenntnissen, die er voraussetzt, gekommen sind,

theils was sie veranlaßt hat, diese Kenntnisse auf eine so wunderliche Weise einzuhüllen und zu verbergen [1].

Immer noch höher als diese speciellen Deutungen wären die Auslegungen, welche die Geschichte der Natur in der Mythologie zu sehen glauben; einigen freilich ist sie nur eine Allegorie der jährlich sich wiederholenden, der scheinbaren Bewegung der Sonne durch die Zeichen des Thierkreises [2]; anderen die poetisch dargestellte wirkliche Geschichte der Natur, die Folge von Veränderungen und Umstürzen, die dem gegenwärtigen beruhigten Zustand derselben vorausgegangen sind, wozu die feindlichen Verhältnisse der aufeinander folgenden Göttergeschlechter, zumal der Kampf der Titanen gegen das jüngste derselben, nahe Veranlassung geben; noch weiter kann man bis zu einer natürlichen Weltentstehungslehre (Kosmogonie) fortgehen, die in der Mythologie enthalten seyn solle. Das Letzte hat nach manchen Aeltern vorzüglich Heyne versucht [3], der zugleich der erste einigermaßen nöthig fand, auch die Entstehung in diesem Sinn begreiflich zu machen. Er nahm keinen Anstand, Philosophen als Urheber zu denken; der ursprüngliche Inhalt der Mythologie sind ihm mehr oder weniger zusammenhängende Philosopheme über die Weltbildung. Zeus hat den Vater Kronos des Throns und nach einigen Erzählungen der Mannheit beraubt, heißt (ich bediene mich vielleicht nicht gerade seiner Worte): die schaffende Natur hat eine Zeit lang bloß das Wilde, Ungeheure (etwa das Unorganische) hervorgebracht; hierauf trat ein Zeitpunkt ein, wo die Produktion der

[1] Kant, wo er von der ehemaligen Hypothese des Phlogiston spricht, erwähnt eines jungen amerikanischen Wilden, der, gefragt, was ihn denn so sehr in Verwunderung setzt an dem aus einer entstöpselten Flasche als Schaum hervordringenden englischen Bier, die Antwort gab: Ich wundere mich nicht, daß es herauskommt, ich wundere mich nur, wie ihr es habt hineinbringen können.

[2] Dornedden's, eines ehemaligen Göttinger Docenten, Pamenophis und anderer Schriften, nach welchen die ganze ägyptische Götterlehre nur ein kalendarisches System ist, eine verhüllte Darstellung des jährlichen Gangs der Sonne und des mit demselben gesetzten Wechsels von Erscheinungen in einem ägyptischen Jahreslauf.

[3] De origine et causis Fabularum Homericarum (Commentt. Gott. T. VIII).

bloßen Masse aufhörte, anstatt des Ungestalten und Formlosen das Gebildete Organische erzeugt wurde. Das Aufhören dieser unförmlichen Produktion ist die Entmannung des Kronos; Zeus ist die selbst schon gebildete und Gebildetes hervorbringende Naturkraft, durch welche jene erste, wilde gehemmt, beschränkt und an fernerer Zeugung verhindert wird. Gewiß ist dieß ein Sinn, der sich hören läßt, und solche Erklärungen mögen immer als Vorübungen gelten; sie dienten in einer früheren Zeit, wenigstens die Meinung von einem realen Inhalt der Mythologie zu erhalten. Fragt man nun, wie die Philosophen dazu gekommen, ihre schätzbaren Einsichten in diese Form zu kleiden, so sucht Heyne wenigstens das Künstliche so viel möglich zu entfernen; sie haben die Darstellung nicht frei gewählt, sondern waren zu ihr gedrungen und beinahe gezwungen; theils haben der ältesten Sprache wissenschaftliche Ausdrücke gefehlt für allgemeine Principien oder Ursachen, Armuth der Sprache habe sie genöthigt, abstracte Begriffe als Personen, logische oder reale Verhältnisse durch das Bild der Zeugung auszudrücken; theils aber seyen sie von den Gegenständen selbst so ergriffen gewesen, daß sie gearbeitet haben, sie auch den Zuhörern gleichsam dramatisch wie handelnde Personen vor Augen zu stellen [1].

Sie selbst — die angenommenen Philosophen — wußten, daß sie nicht von wirklichen Personen redeten. Wie sind nun aber die von ihnen geschaffenen Persönlichkeiten zu wirklichen und dadurch zu Göttern geworden? Durch einen sehr natürlichen Mißverstand, sollte man denken, der unvermeidlich war, sobald die Vorstellungen an solche kamen, denen das Geheimniß ihrer Entstehung nicht bekannt war. Doch Heyne denkt

[1] Nec vero hoc (per fabulas) philosophandi genus recte satis appellatur *allegoricum*, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne l. c. p. 38.

ſich den Uebergang anders. Die Perſonificationen ſind einmal da, wohl verſtanden von allen, die um den Sinn wiſſen. Da bemerken die Dichter, daß ſie als wirkliche Perſonen genommen zu allerhand ergötzlichen Mährchen und Erzählungen Stoff geben würden, mit denen man hoffen könnte, bei einem unterhaltungsluſtigen Volk Eingang zu finden; Heyne iſt ſogar nicht abgeneigt, eben dem Homeros vorzüglich dieſe Umwandlung philoſophiſch bedeutender Mythen in ganz gemeine Geſchichten zuzuſchreiben. Ihm ſey der philoſophiſche Sinn noch wohl bekannt, wie man aus einigen Andeutungen, die ihm entſchlüpfen, abnehmen könne; nur laſſe er es ſich nicht merken; als Dichter verſtehe er ſeinen Vortheil zu gut, um die Bedeutung mehr als höchſtens durchſcheinen zu laſſen, denn philoſophiſche Ideen ſeyen beim Volke nicht beliebt, und bedeutungsloſe Geſchichten, wenn nur ein gewiſſer Wechſel von Gegenſtänden und Begebenheiten darin beobachtet ſey, ſagen ihm weit eher zu. Auf dieſe Art alſo ſeyen die mythologiſchen Perſönlichkeiten zu der Unabhängigkeit von ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung, in der ſie bei den Dichtern vorkommen, und zu der Sinnloſigkeit gelangt, in der ſie der Volksglaube allein noch kenne.

Es ſcheint ein bemerkenswerther Umſtand, daß den Griechen ſchon der Urſprung der Mythologie, dem ſie ſo viel näher ſtanden als wir, nicht verſtändlicher war, als er uns iſt; wie der griechiſche Naturforſcher der Natur nicht näher ſtand, als der heutige. Denn ſchon zu Platons Zeiten ſind, theilweiſe wenigſtens, von mythologiſchen Ueberlieferungen ganz ähnliche Deutungen verſucht worden, über die Sokrates im Phädros äußert: es gehöre zu ſolchen, um ſie nämlich durch alles hindurchzuführen, ein gewaltig ſich abmühender Mann, und der nicht eben beſonders glücklich und beneidenswerth ſey; denn um mit dieſer Art von grobem Verſtand (ἄγροικος σοφία) alles ins Gleiche oder auf etwas Wahrſcheinliches zu bringen, ſey viele Zeit nöthig, die nicht jeder übrig habe, der ſich mit Ernſterem und Wichtigerem beſchäftigen könne[1].

Ganz ähnlich äußert ſich der Akademiker bei Cicero über das

[1] Platon. Phaedr. p. 229. De Rep. III. p. 391. D.

Mühselige dieser Deutungen in Bezug auf die Stoiker[1]; denn es ist merkwürdig, daß die beiden auf dem Schauplatz der Philosophie in Griechenland und in Rom zuletzt allein übrig gebliebenen Systeme, das epikurische und das stoische, sich in die zwei Erklärungen, die historische oder euemeristische und die naturwissenschaftliche, getheilt haben. Die Stoiker ließen zwar großer Wohlthaten wegen vergötterte Menschen zu, wo dieser Ursprung am Tage zu liegen schien, wie bei Herkules, Kastor und Pollux, Aeskulapios u. s. w. Aber alles Tiefere der Göttergeschichte, wie die Entmannung des Uranos, Saturnus Ueberwältigung durch Jupiter, erklärten sie aus rein physischen Verhältnissen[2]. Zuletzt wurden beide von den Neuplatonikern abgelöst, welche endlich eigentliche Metaphysik in der Mythologie sahen, genöthigt dazu hauptsächlich wohl, um dem geistigen Gehalt des Christenthums in einem analogen des Heidenthums ein Gegengewicht zu geben[3]. Da sie indeß bei den Bestrebungen, theils die eigenen speculativen Ideen mit den Traditionen der alten Religion in Einklang zu setzen, theils hinwiederum diese durch jene zu stützen, weit entfernt sind, an einen natürlichen Ursprung der Mythologie zu denken, die sie vielmehr als eine unbedingte Autorität voraussetzen, so können sie unter den eigentlichen Erklärern der Mythologie keine Stelle finden.

Heyne hatte sich dagegen verwahrt, daß man seine Erklärung oder die Einkleidungsweise seiner Philosophen selbst eine allegorische nenne, weil nämlich diese sie nicht in der Absicht gewählt haben, ihre Lehren

[1] Cicero, De nat. D. L. III, c. 24. *Magnam molestiam suscepit* et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter rem se habere atque *hominum opinio* sit: eos enim, qui Dii appellentur, *rerum naturas esse*, non figuras Deorum.

[2] Alia quoque ex ratione, et quidem *physica*, magna fluxit multitudo Deorum; qui *induti specie humana* fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. etc. Cicero l. c. c. 24.

[3] Man vgl. die Bemerkungen V. Cousins in den beiden Artikeln über Olympiodor, Journal des Savants, Juin 1834. Mai 1835.

oder Meinungen zu verhüllen. Als ob es darauf ankäme! Genug, sie reden von Göttern, wo sie nur an Naturkräfte denken, sie meinen also etwas anderes, als sie sagen, und drücken etwas aus, woran sie eigentlich nicht denken. Ist man nun aber einmal so weit gekommen, den Inhalt als wissenschaftlich anzunehmen, müßte es nicht erwünscht seyn, auch den Ausdruck ganz eigentlich und wissenschaftlich zu finden, und so wenigstens ganz und rein auf die entgegengesetzte Seite der poetischen Ansicht zu kommen, wozu Heyne auf halbem Weg stehen geblieben ist? Er war wohl überhaupt nicht der Mann irgend eine Folgerung vollständig auszuführen und auch nur versuchsweise bis auf ihre letzte Spitze durchzudenken. Vielleicht war es ein glücklicher Leichtsinn, der ihn abhielt, die philosophische Erklärung auf die letzte Probe zu bringen, welche sie ein mehr formeller Geist, sein berühmter Nachfolger in philologischer Forschung, Gottfried Hermann, bestehen ließ, der nämlich den durchgängig eigentlichen Sinn auf die Weise herstellte, daß er, eine oberflächlich personificirende Färbung des Ausdrucks abgerechnet, auch in den Namen nur wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst sieht, daß ihm z. B. Dionysos nicht den Gott des Weins, sondern streng etymologisch den Wein selbst, Phoibos nicht den Gott des Lichts, sondern ebenso das Licht selbst bedeutet; eine Erklärung, die schon als Auflehnung gegen das allegorisirende Wesen der Beachtung und einer ausführlichen Darstellung wohl werth ist.

Untersucht man — so baut der hochverdiente Grammatiker seine Theorie auf[1] — die angeblichen Götternamen, so zeigen sich erstens alle im Allgemeinen bedeutsam; erforscht man näher die Bedeutung, so findet sich, zufolge einer bald am Tage liegenden, bald durch tieferes Eindringen sich zu erkennen gebenden Etymologie, zweitens, daß sie insgesammt nur Prädicate von Formen, Kräften, Erscheinungen oder Thätigkeiten der Natur enthalten; untersucht man weiter die Verbindung und den Zusammenhang, in den sie gesetzt sind, so kann man nicht anders schließen, als daß die Namen auch nur Benennungen von Natur-

[1] Dissert. de Mythol. Graecorum antiquississima. Lips. 1817.

gegenständen seyn sollen; denn nimmt man sie als Namen von Göttern, so verliert sich bald jeder erkennbare Zusammenhang, nimmt man sie für rein wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst, die das charakteristische Prädicat derselben enthalten, das in den gewöhnlichen zufälligen Benennungen entweder überhaupt nicht ausgedrückt oder nicht mehr zu erkennen ist, gibt man der Darstellung noch außerdem das ganz unverfängliche Mittel zu, die Abhängigkeit der einen Erscheinung von der andern durch das Bild der Zeugung auszudrücken, wie ja auch wir, ohne auch nur daran zu denken, daß dieß bildlich geredet ist, Wärme vom Licht erzeugt werden, oder ein Princip, ja einen Begriff von dem andern abstammen lassen, so entdeckt sich ein ausführliches Ganzes, dessen Glieder einen vollkommen einleuchtenden und wissenschaftlichen Zusammenhang unter sich darstellen. Dieser Zusammenhang kann nichts Zufälliges seyn, das Ganze muß daher auch in rein wissenschaftlicher Absicht entstanden seyn, und legt man die Theogonie des Hesiodos als die reinste Urkunde der ersten Entstehung zu Grunde, so wird man sich den Ursprung dieses Ganzen nicht wohl anders als auf folgende Weise denken können:

Es lebten einmal — doch nein, so würde die Hermannsche Theorie selbst wie ein Mythos anfangen, und zwar in der gewöhnlichsten Form — wir wollen also sagen: Es müssen einmal, d. h. irgendwann und irgendwo — etwa in Thrakien, wohin die griechische Sage den Thamyris, Orpheus und Linos, oder in Lykien, wohin sie den ersten Sänger Olen versetzt; späterhin findet sich freilich, daß wir bis in den fernen Orient zurückgehen müssen — genug, es müssen einmal unter einem übrigens noch unwissenden Volk einzelne durch besondere Geistesgaben ausgezeichnete, über das Gemeine sich erhebende Männer gelebt haben, welche Kräfte, Erscheinungen, ja Gesetze der Natur beobachtet und erkannt, die also auch wohl darauf denken durften, eine förmliche Theorie des Ursprungs und des Zusammenhangs der Dinge zu entwerfen. Dabei befolgten sie die Methode, die allein bestimmte, sichere und deutliche Kenntnisse möglich macht[1], indem sie das unterscheidende Prädicat jedes

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. S. 47.

Gegenstandes aufsucht, um sich auf diese Weise seines Begriffs zu versichern. Denn wer z. B. den Schnee Schnee nennt, stellt sich den Gegenstand wohl vor, aber denkt ihn nicht eigentlich. Jenen aber ist es um den Begriff zu thun, und diesen Begriff soll auch die Benennung festhalten. Sie wollen also z. B. die drei Arten des schlechten Wetters, Schnee, Regen, Hagel ausdrücken. Von dem Hagel findet sich, daß er schmettert, sie könnten also sagen, der Schmetternde, aber damit wäre nur ein Prädicat, nicht ein Gegenstand ausgedrückt. Sie nennen ihn also den Schmetterer, griechisch κόττος (von κόπτω), bekanntlich der Name eines der hundertarmigen Riesen bei Hesiodos. Vom Regen läßt sich bemerken, daß er Furchen in das Feld gräbt (noch öfter freilich möchte er sie verschwemmen), er wird also Furchenmacher genannt, griechisch γύγης, Name des zweiten hesiodischen Riesen. Vom Schnee findet sich, daß er lastet und schwer ist, sie nennen ihn also Schweremann, βριάρεως, denken aber dabei nicht an einen Mann, noch weniger an einen Riesen, sondern nur eben an den Schnee. Nicht der Gegenstand selbst wird personificirt, wie bei Heyne, sondern nur, wenn man will, der Ausdruck, und diese bloß grammatische Personification hat hier nicht mehr auf sich, als in Ausdrücken, wie sie in jeder Sprache vorkommen, wie wenn eine Art breiter Degen der Stecher, das Werkzeug, mit dem man Wein aus einem Faß hebt, der Heber genannt wird, oder wenn die Landleute den Brand im Getreide den Brenner, den Krebs, von dem Bäume befallen werden, den Fresser nennen. Die Gegenstände selbst als Personen vorzustellen, wie etwa der Volkswitz einen heftig blasenden Wind St. Blasius nennt, war ganz gegen den Zweck der Urheber oder des Urhebers (denn Hermann selbst spricht zuletzt nur von einem)[1]. An einer personificirenden Darstellung im Sinn Heynes konnte eine Zeit nicht mehr Geschmack finden von dem wissenschaftlichen Ernst, der nöthig war, ein Ganzes hervorzubringen, wie es Hermann in der hesiodischen Theogonie sieht, in welcher sich so viel gründliche Kenntniß, ein solcher folgerechter

[1] Ebendas. S. 107.

Zuſammenhang, eine ſo bündige Ordnung findet (es ſind ſeine eigenen Ausdrücke), daß er keinen Anſtand nimmt, die der Theogonie zu Grunde liegende Lehre für das bewunderungswürdigſte Meiſterſtück des Alterthums zu erklären; er ſieht in den Mythen nicht etwa eine oberflächliche Sammlung von Hypotheſen, ſondern Theorien auf lange Erfahrung, ſorgfältige Beobachtung, ſogar genaue Berechnung gegründet, und in dem ganzen Gebäude der Mythologie nicht nur gründliche Wiſſenſchaft, ſondern tiefe Weisheit[1].

Wir müſſen dahin geſtellt ſeyn laſſen, welchen Antheil an dieſen allerdings etwas hyperboliſchen Lobſprüchen entweder die natürliche Vorliebe für die Gegenſtände unſerer eigenen, wahren oder vermeinten Entdeckungen, oder ein nicht allzu genauer Begriff von dem Werth und der Geltung ſolcher Prädicate, die noch immer nicht zu gering erſcheinen würden, wenn etwa von Laplaces Système du Monde die Rede wäre, oder auch beide Urſachen zugleich haben mögen. Unſtreitig ſind unter dieſen Reſultaten gründlicher Wiſſenſchaft nicht auch Lehren wie folgende gerechnet: daß das Saatkorn (περσεφόνη) in die Erde verborgen (vom Gott der Unterwelt geraubt) werden müſſe, um Frucht zu tragen; daß der Wein (διόνυσος) vom Weinſtock (der Semele) herkomme; daß die Wellen des Meers beſtändig, ihre Richtung aber veränderlich ſey, und ähnliche, die jeder Menſch, der in dieſe Welt kommt, gleichſam umſonſt und geſchenkt erhält. Um ſich von dem philoſophiſchen Geiſt der Theogonie zu überzeugen, muß nicht das Einzelne, wobei freilich bekannte Sätze nicht zu vermeiden ſind, ſondern das Ganze, insbeſondere aber der Anfang ins Auge gefaßt werden, deſſen Erklärung nach Hermann wir gern einige Augenblicke ſchenken werden.

Jener alte Philoſoph alſo, von dem ſich die erſte, dem Heſiodos ſelbſt ſchon unverſtändlich gewordene Grundlage herſchreibt, wollte mit der Welterklärung ganz von vorn anfangen, d. h. von da, wo noch nichts war. Zu dieſem Ende ſagt er: vor Allem war Chaos; dieß heißt etymologiſch (von χάω, χαίνω) das Weite, allem noch Offen-

[1] Ebendaſ. S. 47.

ſtehende, Unerfüllte, alſo der von aller Materie leere Raum. Dieſem kann natürlich nichts folgen, als was ihn erfüllt, die Materie, jedoch die ſelbſt noch als formlos zu denkende, etymologiſch (von γάω, γέγαα) das, woraus alles wird, alſo nicht die Erde, ſondern der Urſtoff alles Werdens, die noch nicht geformte Grundlage alles künftig Entſtehenden. Nachdem nun ſowohl das geſetzt iſt, in welchem, als das, aus welchem alles entſteht, ſo fehlt nur noch das dritte, durch welches alles wird. Dieſes dritte iſt das alles verknüpfende Band, der Einiger, Eros (von εἴρω,) der hier **nur** dieſe wiſſenſchaftliche Bedeutung, nicht die des ſpäteren Gottes hat. Und nachdem er dieſe drei Elemente geſetzt hat, kann der Philoſoph daran gehen, die Schöpfung der Dinge ſelbſt zu erklären.

Die drei erſten Erzeugniſſe des Raums als des erſten Elements ſind: 1) Erebos, der Decker; mit dieſem Namen wird die Finſterniß belegt, die den Stoff zudeckte, ehe noch etwas aus ihm geſchaffen war; 2) Nyx, nicht die Nacht, ſondern auch hier muß man ſich an die Urbedeutung halten; der Name iſt von *νύειν* (*νεύειν*), nutare, vergere, nach unten ſich neigen; denn die nächſte Folge (alſo Zeugung) des Raums iſt die Bewegung, die erſte und einfachſte Bewegung aber die nach unten, das Fallen. Dieſe beiden erzeugen nun mit einander den Aether und die Hemere, die Klarheit und die Heitere; denn wenn die Finſterniß, die ſich der kosmogoniſche Dichter als etwas Körperliches und wie einen feinen Nebel vorſtellt, mit der Nyx ſich vermählt, d. h. niederfällt, wird es obenher klar und heiter.

Nun folgen die Erzeugniſſe des zweiten Elements, der noch formloſen Materie. Dieſe erzeugt zuerſt für ſich und noch ohne Gemahl den Uranos, d. h. den Oberen. Der Sinn iſt: das Feinere der Materie erhob ſich von ſelbſt, und wurde als Himmel von dem gröberen Theil geſchieden, der als eigentlicher Erdkörper zurückblieb. Dieſes Gröbere wird angedeutet durch die hier erwähnten großen Berge und den Pontos, der nicht, wie ſchon Heſiodos mißverſtand, das Meer, ſondern, wie es Hr. Profeſſor Hermann jetzt beſſer verſteht, die Tiefe überhaupt bedeutet, vom Verbo *πιτνεῖν*, womit auch das lateiniſche

fundus verwandt ist. Jetzt also nach der Ausscheidung des Oberen hat Gäa erst die Bedeutung der Erde; indem sie mit dem Oberen in Wechselwirkung tritt, ist ihr erstes Erzeugniß der Okeanos, nicht das Weltmeer, sondern etymologisch von ὠκυς, der Schnellläufer, das über alles sich verbreitende und alle Tiefen erfüllende Wasser. Diesen Erguß des Urwassers begleitet eine ungeheure Verwirrung der Elemente, daß sie hin und her, auf- und abwärts, durcheinander fahren, bis sie endlich sich gegenseitig einschränkend zur Ruhe gelangen. Diesen Tumult bezeichnen die auf das Urwasser folgenden Kinder der Gäa und des Uranos, die paarweise zusammengestellten Titanen, d. h. Streber, von τείνω, τιταίνω, denn sie sind die Kräfte der noch wild strebenden unberuhigten Natur. Je zwei derselben drücken, ihren Namen zufolge, einen der Gegensätze aus, die man in der noch gespannten und mit sich selbst uneinigen Natur vorauszusetzen hat, nämlich 1) Krios und Koios, der Scheider (von κρίνω) und der Menger; 2) Hyperion und Japetos, der Steiger und der Stürzer; 3) Theia und Rheia: der gemeinschaftliche Begriff beider ist das Fortgetriebenwerden, der Unterschied aber, daß einiges dabei seine Substanz behält (Theia), anderes sie verliert (Rheia von ῥέω fließen); 4) Themis und Mnemosyne, welche in diesem Zusammenhang die gewöhnliche Bedeutung nicht behalten können; jene ist die das Flüssige zum Stehen oder Ansetzen bringende, diese im Gegentheil die das Starre aufregende und bewegende Macht; 5) Phoibe und Thethys, die reinigende, das Unnütze wegschaffende, und die das Nützliche anziehende Kraft; der Letzte endlich von allen ist Kronos, der Vollender, vom Zeitwort κραίνω; denn Chronos die Zeit hat erst von Kronos ihren Namen erhalten, weil sie auch alles zur Vollendung bringt.

Hier ist, versichert Hermann, nicht nur durchaus wissenschaftlicher Zusammenhang, sondern sogar ächte Philosophie, die nämlich von allem Hyperphysischen sich frei hält und vielmehr alles bloß natürlich zu erklären sucht. Von Göttern, wenn man nicht sie willkürlich hineinlegen will, keine Spur. Das Ganze Beweis einer Denkart, die man eher für atheistisch als für theistisch zu halten geneigt seyn müßte.

Und sieht man, wie bis auf die ersten Anfänge zurück und bis auf die letzten Erscheinungen hinaus nur der natürliche Zusammenhang hervorgehoben ist, so kann man sich nicht enthalten zu urtheilen, daß der Urheber nicht bloß selbst von Göttern nichts wissen will, sondern daß seine Absicht sogar eine polemische, gegen schon vorhandene Göttervorstellungen gerichtet ist [1].

Wir sind hiemit auf dem Gipfel der Hermannschen Theorie angekommen, durch die, wie Sie sehen, Heynes im Ganzen schwacher Versuch, der Mythologie alle ursprünglich religiöse Bedeutung zu entziehen, weit überboten ist.

Zugleich erhellt aber, daß Hermann seine Erklärung selbst nur auf die eigentlich mythologischen Götter beschränkt. Er will nicht den Ursprung des Götterglaubens überhaupt erklären, er setzt vielmehr bei seinen Annahmen schon ein Volk voraus, welches von einem schon vorhandenen religiösen Aberglauben durch die Philosophen befreit werden sollte, die durch ihren Versuch übrigens nur zu einem neuen und andern Götterglauben Veranlassung geben.

Es läßt sich allerdings wohl auch nicht denken, daß das Volk, unter dem sich ein nach Hermanns Meinung so einsichtsvoller Philosoph erheben konnte, auf gleicher Linie mit solchen Völkerschaften gestanden habe, bei denen bis jetzt keine Spur von Göttervorstellungen gefunden worden. Ein Volk, dessen Sprache reich articulirt und biegsam genug war, um wissenschaftliche Begriffe mit durchaus eigentlichen Worten zu bezeichnen, wird sich doch nicht wie die africanischen Buschmänner durch bloße Schnalzlaute ausgedrückt haben. Das Volk, zu dem die angenommenen Philosophen gehören, wird man sich nicht auf der Stufe jener Wilden des südlichen Amerika denken können, denen, wie Don Felix Azara erzählt, selbst Concilien förmlich die Menschheit absprochen, die katholische Geistlichkeit die Sacramente zu ertheilen sich geweigert hatte, und die endlich nur durch einen Machtspruch des Papstes unter fortdauerndem Widerspruch der im Lande befindlichen Geistlichkeit

[1] Ebendas. S. 38. 101.

für Menschen erklärt werden konnten [1]. Denn nur Menschengeschlechter der erwähnten Art sind bis jetzt ohne alle religiöse Vorstellungen angetroffen worden.

Auch unabhängig von der angenommenen polemischen Absicht werden wir dem von Hermann vorausgesetzten Volk Göttervorstellungen zugeben müssen, freilich der ersten und daher, wie er sagt, rohesten Art. Seine Religion bestand aller Wahrscheinlichkeit nach in einem grob physikalischen Aberglauben, der auf der Vorstellung unsichtbarer, mit Naturerscheinungen im Zusammenhang stehender Wesen beruhte. Weiterhin bemerkt die herangewachsene Denkkraft einzelner, daß die vermeinten Götter nichts anderes als die Natur und ihre Kräfte sind; hier entsteht denn jenes rein physikalische, von jedem religiösen Element freie Wissen, das die Urheber in der Absicht mittheilen, das Volk für immer von allen Göttervorstellungen frei zu machen. Es erklärt sich hiedurch auf überraschende Weise, warum die Mythologie bisher so unbegreiflich blieb, denn stets wollte man verkehrter Weise sie aus Göttervorstellungen entstehen lassen, hier aber entdeckt sich das ganz Neue und Verwunderſame, daß sie erfunden worden, um allen religiösen Vorstellungen ein Ende zu machen, und gerade von solchen, die es am besten wußten, daß es nichts der Art gebe wie Götter [2].

Wurde die edle Absicht, welche Hermann dem Erfinder der Theogonie zuschreibt, erreicht, so könnte ein philanthropischer Mann unserer Zeit sich freuen, in der Vorzeit statt abergläubischer Götterdiener ein von aller Religion freies Geschlecht zu finden, das alles bloß natürlich begreift und von jedem hyperphysischen Wahn frei und ledig ist. Wie indeß die Absicht mißlungen, indem die Erfinder dem Volk ihre Lehren zwar vortragen, aber unbegreiflicher Weise, dem von Vorstellungen unsichtbarer, hinter Naturerscheinungen stehender Wesen schon erfüllten gegenüber, unterlassen, eine Erklärung der bloß grammatisch gemeinten Personification vorauszuschicken — ihm selbst überlassen, zu dem wahren

[1] Voyage dans l'Amerique meridionale T. II, p. 186. 187.
[2] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie S. 140.

Sinn durchzudringen, oder ihn mißverstehend nur *sich selbst zu täuschen*; wie dann das Volk die nur als Personen benannten Naturkräfte für *wirkliche* Personen nimmt, „bei denen es an weiter durchaus gar nichts mehr denkt“ [1], dieß ist zwar nicht leicht, doch noch einigermaßen zu begreifen. Aber wie das Volk nun die Lehre nicht bloß mißversteht, sondern die mißverstandene, wozu es durch nichts genöthigt wird, *annimmt*, an die Stelle der unsichtbaren Wesen, die ihm mit Naturerscheinungen in Verbindung stehen und also Bedeutung hatten, die völlig unverstandenen Personen, oder vielmehr nur die sinnlosen Namen derselben sich auflegen läßt; dieß übersteigt so sehr alle Glaublichkeit, daß wir uns gern enthalten, dem ehrenwerthen Urheber in dem weiteren Verlauf seiner Erklärung zu folgen. Wir haben seine Hypothese überhaupt nur der Rücksicht werth geachtet, erstens, weil sie die letzte in der angegebenen Richtung mögliche ist, weil sie den Vorzug hat, daß mit einem wissenschaftlichen Inhalt der Mythologie über sie nicht mehr hinauszugehen ist; zweitens, weil jedenfalls etwas an ihr für uns wichtig ist, die philologische Grundlage und das unbestreitbar Wahre der Beobachtung, von der sie ausgegangen: denn daß der Meinung eines *solchen* Mannes, die er noch dazu nicht im Scherz, wie einige auf eine für ihn wahrhaft beleidigende Weise annehmen wollen, sondern mit all dem Ernst, der in jeglicher seiner andern Arbeiten erkennbar ist, und aufs Fleißigste ausgeführt hat, *überall nichts* Wahres und Richtiges zu Grunde liege, dürfen wir ja auf keine Weise zugeben.

Wir können es demnach schon nicht anders als verdienstlich finden, daß nur überhaupt die Aufmerksamkeit wieder auf das ebenso merkwürdige als räthselhafte Erzeugniß des Alterthums, das Gedicht des Hesiodos und vorzüglich auf die so wenig beachtete wissenschaftliche Seite desselben gelenkt worden. Diese *wissenschaftliche* Bedeutung der Namen, die Hermann nicht zuerst bemerkt, aber vollends außer Zweifel gesetzt hat, ist auch eine *Thatsache*, die keine auf Vollständigkeit

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 17.

Anſpruch machende Theorie wird unbeachtet und unerklärt laſſen dürfen, und gerade was ein Theil ſeiner Fachgenoſſen an dem berühmten Mann belächeln zu dürfen glaubte, dieſer Gebrauch der Sprachkunde für einen höhern Zweck, iſt, was der wahre Forſcher dankbar zu erkennen hat.

Zumal aber in der Hauptwahrnehmung, von der dieß alles ausging, können wir nicht umhin, ihm vollkommen Recht zu geben, in der Bemerkung nämlich des philoſophiſchen Bewußtſeyns, das beſonders im Anfang der Theogonie ſo beſtimmt und unverkennbar hervortritt. Nur damit fängt die Täuſchung an, daß Hermann gleich bereit iſt, dieſes wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn dem fingirten Urverfaſſer des Gedichts, den wir wie geſagt zuletzt im fernen Morgenlande zu ſuchen hätten, beizulegen, anſtatt es dem wirklichen Verfaſſer des in ſeiner Urgeſtalt vorhandenen, wenn auch hie und da aus ſeinen Fugen gekommenen, oder durch Einſchiebſel und ſpätere Zuſätze entſtellten Gedichts, nämlich eben dem Heſiodos ſelbſt, zuzuſchreiben. Nur dieſe zu ſchnell gefaßte Meinung konnte ihn ſo manches Auffallende und mit ſeiner Theorie durchaus nicht Stimmende überſehen laſſen, namentlich, daß gerade der Anfang ſo viel Abſtractes, Unperſönliches, und daher ganz Unmythologiſches hat; wie wenn Gäa noch für ſich ohne Zuthun des Uranos die großen Berge (*οὔρεα μακρὰ*) erzeugt, die dadurch, daß man die Worte mit großen Anfangsbuchſtaben ſchreibt, noch nicht zu Perſönlichkeiten werden. Denn in Griechenland wie bei uns waren ausgezeichnete Berge, der Olympos, Pindos, Helikon u. ſ. w. durch ihre Namen Individuen, aber nicht Perſonen. Wenn ſich die Theogonie von einem Philoſophen herſchreibt, der ſich zum Geſetz macht, die Dinge nicht mit ihren gemeinen Namen, ſondern mit wiſſenſchaftlich gebildeten zu bezeichnen, warum erhalten nicht auch die Berge einen von ihrer Eigenſchaft in die Höhe zu gehen hergenommenen allgemeinen Namen, wie ſpäter der Name Titanen auch ein mehreren gemeinſchaftlicher iſt?

Zu einer andern Bemerkung gibt das Neutrum Erebos Veranlaſſung. Hermann macht es durch ſeine Ueberſetzung (opertanus) in aller Stille zu einem Masculinum; aber es bleibt was es iſt: auch Homer kennt es nur geſchlechtslos; ihm bedeutet es nie etwas anderes

als den Ort der Dunkelheit unter der Erde. Dieses Unpersönliche verhindert den Dichter nicht, das Erebos (denn so müssen wir es nennen) mit der Nyx in Liebe sich vermählen und Kinder mit ihr zeugen zu lassen —

Οὖς τέκε νυσσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

Wie bei den großen Bergen Eigentliches unter Uneigentliches, die gewöhnliche Benennung unter angeblich personificirende gemischt ist, so ist hier ein abstract gebliebener Begriff dennoch künstlich mythologisirt. Wer dieß thut, ist sicher nicht Erfinder der Mythologie, sondern hat sie offenbar schon zum Vorbild.

Die Kinder des Erebos und der Nyx sind der Aether und die Hemere. Gewiß der Aether ist ein rein physikalischer Begriff, bei dem nicht nur nicht der Urheber des Gedichts, sondern auch sonst niemand je sich eine göttliche oder überhaupt eine Persönlichkeit gedacht hat, er müßte denn in der Anrufung, die Aristophanes dem Sokrates in den Mund legt:

Ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον
Λαμπρός τ' ΑΙΘΗΡ. — — — — —

(O König und Herr, unermeßliche Luft, die den Erdball schwebend umherträgt, Und leuchtender Aether); aber eben diese Anrufung ist ein Beweis, daß der Aether für keine mythologische Persönlichkeit gilt, denn die Absicht des Komikers ist, daß Sokrates keine solche anrufe[1].

Unter den Enkeln der verderblichen Nyx finden sich sogar die betrüglichen Worte (*ψευδέες λόγοι*), die zweideutigen Reden (*ἀμφιλογίαι*) ganz unpersonificirt. Hier muß wohl Hermann zu einem Einschiebsel seine Zuflucht nehmen. Wenn er aber die ganze Nachkommenschaft der Nyx mit dem Obelos bezeichnet, um auszudrücken, daß solche Begriffe nicht vom Ursprung der Theogonie herkommen können, so hätte er dieses Verwerfungszeichens billig schon eher, zunächst bei dem Eros, an dem Vögelchor bei Aristophanes, wo über den Eros noch

[1] Das *ὦ δῖος αἰθήρ* des Prometheus bei Aeschylos (v. 88, vgl. die anderen unmittelbar nachfolgenden Anrufungen) wäre nur in demselben Sinn zu erwähnen gewesen.

ganz auf dieſelbe Weiſe wie hier philoſophirt wird, ſich erinnern, aber er hätte es vor allem gleich auf den erſten Vers der Theogonie anwenden ſollen: Siehe zuerſt war Chaos; denn es iſt wahrhaft zu bedauern, wie das Princip der grammatiſchen Perſonification gleich an dem erſten Verſe Schiffbruch leidet, denn wo hätte das Chaos je als ein Gott oder als eine Perſönlichkeit gegolten? wer hätte je geſagt der Chaos?

Dieſer keck an den Anfang geſtellte, dem Homer völlig fremde Begriff des Chaos, der beim Ariſtophanes ſchon zum Feldgeſchrei der gegen die Götter gerichteten, über den Volksglauben hinausſtrebenden Philoſophie geworden iſt, verkündet aufs Beſtimmteſte die erſte Regung eines abſtracten, vom Mythologiſchen ſich abziehenden Denkens, die erſte Regung einer freien Philoſophie. Das Chaos und der gleichfalls unter den erſten Begriffen vorkommende Aether bei Heſiodos ſind die früheſten nachweislichen Keime jener rein phyſikaliſchen Weisheit, deren Beſtandtheile in dem Schwur des Sokrates:

Μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ ΧΑΟΣ, μὰ τὸν Ἀέρα

Ariſtophanes zuſammenfaßt, der mit den gründlicher und gut altväteriſch Geſinnten über dieſe luftige Philoſophie ſich luſtig zu machen nicht müde wird.

Das Philoſophiſche im Anfang der Theogonie hat alſo Hermann richtig geſehen, aber die Erklärung liegt gerade am entgegengeſetzten Ende von dem, wo er ſie ſucht. Wie er verſichert, ahndet Heſiodos nicht, daß er etwas Wiſſenſchaftliches vor ſich hat, und nimmt die philoſophiſche Begriffe ausdrückenden Benennungen einfältig und arglos für Namen von wirklichen Göttern, was er wie gezeigt bei manchen, z. B. bei dem Chaos, dem Aether, nicht einmal konnte. Wenn dieſe niemand je für Götter gehalten, ſo konnte ſie gewiß Heſiodos am wenigſten ſo nehmen. Das Chaos, welches nur Spätere erſt als leeren Raum oder gar als ein grobes Gemiſch materieller Elemente erklären, iſt ein rein ſpeculativer Begriff, aber nicht das Erzeugniß einer Philoſophie, die der Mythologie vorausgeht, ſondern einer die ihr folgt, die ſie zu begreifen ſtrebt, und darum über ſie hinausgeht. Nur erſt die an ihr

Ende gekommene und aus diesem in den Anfang zurücksehende, von dorther sich zu fassen und zu begreifen suchende Mythologie konnte das Chaos an den Anfang stellen. So wenig als Poesie ist der Mythologie Philosophie vorausgegangen, wohl aber sind in dem Gedicht des Hesiodos die ersten Bewegungen einer Philosophie erkennbar, die sich von der Mythologie loswindet, um sich später selbst gegen sie zu richten. Wie? wenn das Gedicht die bedeutende Stelle, die Herodotos dem Dichter neben, ja vor dem Homeros anweist, eben dadurch verdiente, wenn es einen wesentlichen Moment der Entwicklung der Mythologie eben darum bezeichnete, weil es das erste Erzeugniß der sich selbst bewußt zu werden, sich selbst darzustellen strebenden wäre? Wenn ganz übereinstimmend mit der Gesetzmäßigkeit, die wir in der hellenischen Bildung wahrnehmen, die beiden voneinander so sehr verschiedenen Dichter, zwischen denen sehr alte Sagen schon von einem Wettkampf und also einem gewissen Gegensatz wissen, wenn diese die beiden gleichmöglichen — nicht Anfänge, aber Ausgänge der Mythologie bezeichneten? wenn Homeros zeigte, wie sie in Poesie, Hesiodos wie sie in Philosophie — endete?

Ich füge noch eine einzige Bemerkung hinzu. Welche Unglaublichkeiten man in Hermanns Erklärung finden möge, am unbegreiflichsten scheint mir, daß sein kritisches Gefühl ihm erlauben konnte, alle Namen ohne Unterschied, die, deren Ursprung sich offenbar in die Nacht der Vergangenheit verliert, wie Kronos, Poseidaon, Gäa, Zeus, und die, welchen der verhältnißmäßig neue Ursprung an die Stirne geschrieben, wie Plutos, Horai, Charites, Eunomie, Dike und so viele ähnliche, diese alle miteinander und auf einmal aus dem Kopf eines Einzigen entstehen zu lassen.

Dritte Vorlesung.

Die rein poetische, wie wir die erste Ansicht genannt haben, und die philosophische, wie wir die zweite auch ferner nennen werden, nicht daß wir sie für besonders philosophisch, d. h. eines Philosophen würdig, hielten, sondern bloß darum, weil sie der Mythologie einen philosophischen Inhalt gibt — diese beiden Ansichten, auf welche wir natürlicher und ungesuchter Weise zuerst geführt wurden, haben wir jede zuerst in ihrer besonderen Voraussetzung sich aussprechen lassen und untersucht, wo nebenbei für uns zugleich der Vortheil entstand, daß manches Thatsächliche zum voraus erörtert wurde, worauf wir nicht wieder zurückzukommen brauchen, was sich als ein nun bereits Ermitteltes voraussetzen läßt. Aber eben darum ist das, was beiden gemein ist, noch nicht hervorgehoben und noch weniger beurtheilt worden. Nun könnten die besonderen Voraussetzungen einer jeden als unhaltbar erfunden seyn, und dennoch die ihnen gemeinschaftliche bleiben, und als mögliche Grundlage neuer Versuche betrachtet werden. Demnach wird es, um mit den beiden Hauptansichten völlig abzuschließen, nöthig seyn, eben das hervorzuheben, worin beide übereinstimmen, und auch dieses der Beurtheilung zu unterwerfen.

Wenigstens ist es nun nicht schwer, die erste beiden gemeinschaftliche Voraussetzung zu erkennen: diese ist, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist. Entschieden aber muß werden, ob auch dieses Allgemeine aufzugeben ist, oder ob der Fehler vielleicht bloß darin liegt, daß die eine Ansicht nur poetische, die andere nur philosophische Erfindung in der Mythologie sieht. Allein es ist vor allem zu bemerken,

daß ja schon von selbst keine von beiden die andere gänzlich ausschließt. Die rein poetische gibt auch wohl einen doctrinellen Gehalt zu, nur freilich einen bloß zufälligen, nicht beabsichteten; die philosophische kann des Poetischen nicht entbehren, aber *ihr* ist nun vielmehr dieses das mehr oder weniger Künstliche, und so nur auf andere Weise Zufällige.

Dem Ersten nun, dem bloß Zufälligen jedes doctrinellen Gehalts, wie es die rein poetische Erklärung allein noch übrig läßt, scheint schon das Systematische in der Aufeinanderfolge der Göttergeschlechter, der düstere Ernst selbst, der auf manchen Theilen der Göttergeschichte ruht, zu widersprechen. Denn daran wollen wir vorjetzt noch gar nicht denken, daß die Mythologie wirklich als *Götterlehre* gegolten, daß sie Thun und Lassen, das ganze Leben der Völker gebieterisch bestimmt hat, was ja doch auf jeden Fall auch erklärt werden müßte. Noch mehr jedoch als diese Zufälligkeit in der einen, stößt uns die grobe Absichtlichkeit zurück, welche die andere Erklärung in das erste Entstehen legt. Wie gern insbesondere möchte man dem von Heyne angenommenen Philosophen das doppelte Geschäft ersparen, erst den Inhalt herbeizuschaffen, und dann die Form oder Einkleidung wieder besonders zu suchen. Wie nahe gelegt scheint es also, zu fragen, ob nicht mit Beibehaltung der allgemeinen Voraussetzung, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist, die beiden Elemente einander näher zu bringen, beide Erklärungen durch Ineinsziehung auf eine höhere Stufe zu heben, das Widerstreben, das wir gegen jede insbesondere empfinden, durch eine Verschmelzung beider zu überwinden seyn möchte. Ließe sich doch überhaupt schon fragen, ob Poesie und Philosophie an sich so außer einander sind, als sie in den beiden Erklärungen angenommen werden, ob nicht eine *natürliche* Verwandtschaft, eine fast nothwendige gegenseitige Anziehungskraft zwischen beiden stattfindet. Muß man doch erkennen, daß von *wahrhaft* poetischen Gestalten nicht weniger *Allgemeingültigkeit* und *Nothwendigkeit* gefordert wird, als von philosophischen Begriffen. Freilich, hat man die neuere Zeit vor Augen, so ist es nur wenigen und seltenen Meistern gelungen, den Gestalten, deren Stoff sie nur aus dem zufälligen und vorübergehenden Leben nehmen konnten,

eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, sie mit einer Art von mythologischer Gewalt zu bekleiden; aber diese wenigen sind auch die wahren Dichter, und die anderen werden doch eigentlich nur so genannt. Hinwiederum sollen die philosophischen Begriffe keine bloßen allgemeinen Kategorien, sie sollen wirkliche bestimmte Wesenheiten seyn, und je mehr sie dieß sind, je mehr sie von dem Philosophen mit wirklichem und besonderem Leben ausgestattet werden, desto mehr scheinen sie sich poetischen Gestalten zu nähern, wenn auch der Philosoph jede poetische Einkleidung verschmäht: das Poetische liegt hier im Gedanken und braucht nicht äußerlich zu ihm hinzuzukommen.

Nun könnte man aber noch insbesondere fragen: ob wohl überhaupt in der Entstehungszeit der Mythologie Poesie und Philosophie als solche, d. h. in ihrer formellen Entgegensetzung, vorhanden seyn konnten, da wir vielmehr gesehen haben, wie, sobald die Mythologie da ist und das Bewußtseyn vollständig erfüllt hat, wie alsdann von ihr aus als von einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt beide erst nach verschiedenen Richtungen auseinander gehen, obwohl auch jetzt nur sehr langsam sich trennen. Denn ist die erste Spur eines Ausscheidens der Philosophie von der Mythologie schon in Hesiodos, so bedarf es der ganzen Zeit von diesem bis auf Aristoteles, ehe die Philosophie von allem Mythischen und daher auch Poetischen sich geschieden hat. Wie weit ist nicht der Weg — nicht von dem Realismus der Pythagoreer zu dem Nominalismus des Aristoteles, denn die Principien (ἀρχαί) sind dem einen ganz ebenso wirkliche Wesenheiten wie den andern, gleichwie auch deren innere Identität wohl zu erkennen ist —, aber von dem fast mythischen Ausdruck der ersten bis zu der rein begrifflichen Darstellungsweise des andern. Wäre aber nun nicht eben dieses gemeinschaftliche Hervortreten aus der Mythologie ein Beweis, daß gerade in ihr beide noch vereinigt waren, wobei denn freilich keine von beiden für sich und als solche wirken und noch weniger die eine oder die andere der Mythologie vorausgehen und selbst Factor derselben seyn konnte.

Dem Schlusse, daß Poesie und Philosophie, weil sie sich in der Mythologie finden, auch zur Entstehung derselben mitgewirkt haben,

ſollten Sprachkenner und Sprachforſcher am wenigſten vertrauen; in der Bildung der älteſten Sprachen läßt ſich ein Schatz von Philoſophie entdecken. War es aber darum wirkliche Philoſophie, vermöge welcher dieſe Sprachen in den Benennungen oft ſogar der abſtracteſten Begriffe noch die urſprüngliche, aber dem ſpäteren Bewußtſeyn fremdgewordene Deutung derſelben bewahrten? Was iſt abſtracter als die Bedeutung der Copula im Urtheil, was abſtracter als der Begriff des reinen Subjekts, das nichts zu ſeyn ſcheint; denn was es iſt, erfahren wir ja nur durch die Ausſage, und doch kann es auch ohne das Attribut nicht nichts ſeyn; was iſt es denn alſo? Wenn wir es ausſprechen, ſagen wir von ihm: es iſt dieß oder jenes, z. B. ein Menſch iſt geſund oder krank, ein Körper dunkel oder hell; aber was iſt er denn, ehe wir dieß ausſprechen? Offenbar nur das dieſes, z. B. geſund oder krank, ſeyn Könnende; der allgemeine Begriff des Subjects alſo iſt reines Können zu ſeyn. Wie ſeltſam nun, wenn in der arabiſchen Sprache das iſt durch ein Wort ausgedrückt iſt, das mit unſerm Kann nicht bloß gleichlautend ſondern unſtreitig identiſch iſt, indem es gegen die Analogie aller andern Sprachen nicht den Nominativus des Prädikats, ſondern wie können im Deutſchen (z. B. eine Sprache können), oder posse im Lateiniſchen den Accuſativus nach ſich hat; anderes nicht zu erwähnen [1]. War es Philoſophie, die in die verſchiedenen und auf den erſten Blick voneinander entlegenſten Bedeutungen! deſſelben Zeitworts ein Gewebe wiſſenſchaftlicher Begriffe gelegt, deſſen Zuſammenhang Philoſophie Mühe hat wieder zu finden? Die arabiſche Sprache beſonders hat Zeitwörter reich an völlig disparaten Bedeutungen. Was man gewöhnlich ſagt, es ſeyen hier urſprünglich verſchiedene Wörter, welche die ſpätere Ausſprache nicht mehr unterſchieden, coalescirt, mag in manchen Fällen glaublich ſeyn, doch wäre es immer erſt anzunehmen, wenn alle Mittel, einen inneren Zuſammenhang zu entdecken, vergeblich angewendet wären. Aber es geſchieht wohl, daß

[1] Geht man den Bedeutungen des Worts im Hebräiſchen nach, ſo wird man ebenfalls auf den Begriff des Könnens oder des Subjects (ejus, quod substat) geführt.

andere Unterſuchungen unerwartet uns auf einen Punkt ſtellen, wo zwiſchen unvereinbar ſcheinenden Bedeutungen ein philoſophiſcher Zuſammenhang, in dieſer ſcheinbaren Verwirrung ein wahres Syſtem von Begriffen ſich entdeckt, deren reeller Zuſammenhang nicht an der Oberfläche liegt, ſondern nur tieferen wiſſenſchaftlichen Vermittelungen ſich enthüllt.

Die Wurzeln der ſemitiſchen Sprachen ſind Zeitwörter und zwar regelmäßig zweiſylbige, aus drei Radicalen beſtehende (auch bei den in der Ausſprache einſylbig gewordenen ſtellt ſich der urſprüngliche Typus in einzelnen Formen wieder her). Dieſer Anlage der Sprache gemäß kann man nicht vermeiden, das Wort, das im Hebräiſchen Vater bedeutet, auf ein Zeitwort zurückzuführen, das begehren, verlangen ausdrückt, alſo zugleich den Begriff der Bedürftigkeit enthält, der in einem von ihm abgeleiteten Adjectiv auch zum Vorſchein kommt. Demgemäß, könnte man ſagen, iſt hier der philoſophiſche Begriff ausgedrückt, daß das Väterliche als Vorausgehendes, Anfangendes das eines Nachfolgenden Bedürftige iſt. Dagegen wird mit vollem Recht eingewendet: der Hebräer werde ſeinen Ausdruck für Vater nicht erſt von einem Zeitworte und vollends ſo philoſophiſch abgeleitet, nicht den abſtracten Begriff begehren eher gekannt haben, als den Begriff Vater, der unter die natürlich erſten gehört. Davon iſt aber gar nicht die Rede; die Frage iſt, ob nicht — zwar nicht der Hebräer, aber der Geiſt, der die hebräiſche Sprache ſchuf, indem er den Vater ſo benannte, auch jenes Zeitwort gedacht hat, wie die ſchaffende Natur, indem ſie den Schädel bildet, auch ſchon den Nerven im Auge hat, der ſeinen Weg durch ihn nehmen ſoll. Die Sprache iſt nicht ſtückweis oder atomiſtiſch, ſie iſt gleich in allen ihren Theilen als Ganzes und demnach organiſch entſtanden. Der vorhin erwähnte Zuſammenhang iſt ein objectiv in der Sprache ſelbſt liegender, und eben darum allerdings nicht ein von Menſchen mit Abſicht hineingelegter.

Von der deutſchen Sprache ſagt Leibnitz: Philosophiae nata videtur; und wenn es überall nur der Geiſt ſeyn kann, der ſich das ihm gemäße Werkzeug erſchafft, ſo hat hier eine Philoſophie, die noch nicht

wirklich Philosophie war, sich ein Werkzeug bereitet, von dem sie erst in der Folge Gebrauch machen soll.

Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtseyn denken läßt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtseyn gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft.

Es ist mit der Sprache, wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen, und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung bis ins Einzelnste nicht in Abrede ziehen.

Aber ist etwa Poesie schon in der bloßen materiellen Bildung der Sprachen zu verkennen? Ich rede nicht von den Ausdrücken geistiger Begriffe, die man metaphorische zu nennen pflegt, wiewohl sie in ihrem Ursprung schwerlich für uneigentliche gehalten worden. Aber welche Schätze von Poesie liegen in der Sprache an sich verborgen, die der Dichter nicht in sie legt, die er nur gleichsam hebt, aus ihr wie aus einer Schatzkammer hervorholt, die er die Sprache nur beredet zu offenbaren. Ist aber nicht schon jede Namengebung eine Personification, und wenn alle Sprachen Dinge, die einen Gegensatz zulassen, mit Geschlechtsunterschieden denken oder ausdrücklich bezeichnen; wenn die deutsche sagt: der Himmel, die Erde; der Raum, die Zeit: wie weit ist es von da noch bis zu dem Ausdruck geistiger Begriffe durch männliche und weibliche Gottheiten.

Beinahe ist man versucht zu sagen: die Sprache selbst sey nur die verblichene Mythologie, in ihr sey nur in abstracten und formellen Unterschieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre.

Nach allen diesen Erwägungen könnte man nun wohl sich geneigt fühlen zu sagen: in der Mythologie konnte nicht eine Philosophie wirken, welche die Gestalten erst bei der Poesie zu suchen hat, sondern diese Philosophie war selbst und wesentlich zugleich Poesie; ebenso umgekehrt: die Poesie, welche die Gestalten der Mythologie schuf, stand nicht im

Dienste einer von ihr verschiedenen Philosophie, sondern sie selbst und wesentlich war auch Wissen erzeugende Thätigkeit, Philosophie. Das Letzte würde bewirken, daß in den mythologischen Vorstellungen — Wahrheit, doch nicht bloß zufällig, sondern mit einer Art von Nothwendigkeit seyn wird, das Erstere, daß das Poetische in der Mythologie nicht ein äußerlich Hinzugekommenes, sondern ein Innerliches Wesentliches und mit dem Gedanken selbst Gegebenes wäre. Nennt man das Philosophische oder Doctrinelle den Inhalt, das Poetische die Form, so würde der Inhalt nie für sich gewesen, er würde nur in dieser Form entstanden und daher mit dieser unzertrennlich und unauflöslich verwachsen seyn. Die Mythologie wäre dann wohl nicht überhaupt nur ein natürliches, sondern ein organisches Erzeugniß; allerdings ein bedeutender Schritt im Vergleich mit der bloß mechanischen Erklärungsweise. Ein Organisches aber auch in folgendem Betracht. Poesie und Philosophie, jede für sich, ist uns ein Princip freier absichtlicher Erfindung, aber dadurch, daß sie aneinander gebunden sind, kann eigentlich keine frei wirken: die Mythologie wäre also ein Erzeugniß an sich freier, hier aber unfrei wirkender Thätigkeiten, also wie das Organische eine Geburt von frei-nothwendiger Entstehung, und inwiefern das Wort Erfindung noch anwendbar ist, einer unabsichtlich-absichtlichen instinktartigen Erfindung, die von der einen Seite alles bloß Gemachte und Künstliche von ihr fern hielte, zugleich von der andern Seite den tiefsten Sinn und die reellsten Bezüge in ihr nicht doch als bloß zufällig zu sehen erlauben würde.

Dieß wäre also nun das Höhere, zu dem sich von den beiden Erklärungen aus durch eine Synthesis derselben gelangen läßt, auf die man in Folge einer durch die spätere Philosophie dem Gedanken gegebenen Richtung unfehlbar kommen mußte, während die Begriffe der Kantschen Schule fast nur zu einer Erklärung wie die Hermannsche führen konnte; und gewiß, Erklärungen, wie die eben genannte, gegenüber, könnte sich die organische Auffassung schon etwas zu seyn dünken. Sehen wir aber genau zu, was mit einer solchen Synthesis für eine wirkliche Erklärung gewonnen wäre.

Sollte die Meinung etwa dieſe ſeyn, daß das Mythologie erzeugende Princip in ſeiner Wirkung der vereint wirkenden Philoſophie und Poeſie gleich komme, ohne ſelbſt etwas von beiden an ſich zu haben, ſo könnte dieß als wahr und richtig zugegeben werden, ohne daß damit die geringſte Erkenntniß der eigentlichen Natur jenes Princips gegeben wäre, indem dieſes an ſich ſelbſt etwas von beiden gänzlich Verſchiedenes ſeyn könnte, und das mit beiden nichts gemein hätte. Oder iſt die Meinung, beide, Philoſophie und Poeſie, als wirkende beizubehalten, nur nicht getrennt, ſondern etwa wie Männliches und Weibliches in der Zeugung zuſammenwirkend, ſo wird auch hier gelten, was überall ſich geltend macht, wo ſich zwei irgendwie entgegengeſetzte Principien zu einer Wirkung vereinigen, daß, da nicht beide herrſchen können, nur das eine eigentlich das Wirkende iſt, das andere mehr zu einer leidenden und werkzeuglichen Function ſich bequemt. Dann hätten wir auch jetzt wieder nur entweder eine philoſophiſche Poeſie oder eine poetiſche Philoſophie, die ſich zueinander wieder geradeſo verhalten würden, wie Poeſie und Philoſophie allein ſich verhielten; alles, was man mit dieſer Steigerung gewonnen hätte, wäre eine formelle Verbeſſerung der beiden Erklärungen; dieß wäre allerdings etwas, aber nur wenn jene Erklärungen ſelbſt etwas wären.

Oder — um daſſelbe auf eine andere Weiſe zu zeigen — die angebliche Syntheſis nennt noch Poeſie und Philoſophie, uns wohl bekannte Thätigkeiten, aber eben weil beide nicht als ſolche wirken ſollen, ſo erklären ſie auch nicht mehr, das Erklärende liegt nicht in ihnen, ſondern in dem, was beide ſich unterordnet, was ihnen nicht zu wirken, ſondern bloß, wie wir ſagen könnten, durchzuwirken erlaubt. Dieſes wäre das Weſen, das eigentliche Princip oder das was wir ſuchen. Das Dichteriſche und Wiſſenſchaftliche fände ſich nur im Produkt, es wäre das nothwendig Mitentſtehende, aber eben als Mitentſtehendes nur ein Hinzugekommenes, ein Zufälliges. Anſtatt daß in den erſten beiden Anſichten nur das eine, entweder das Doctrinelle oder Poetiſche als das Zufällige erſcheinen muß, wäre hier beides zum Zufälligen herabgeſetzt, das Weſentliche aber, das eigentlich Erklärende wäre ein

von beiden Unabhängiges, außer und über beiden Liegendes, das bis jetzt eine völlig unbekannte Größe ist, und von dem sich nur dieses einsehen läßt, daß es als das Poesie und Philosophie sich Unterordnende nichts mit freier Erfindung gemein haben kann und ganz wo anders her kommen müßte. Woher aber? Da von den beiden uns allein bekannten Principien — der Philosophie und Poesie — kein Weg zu ihrer wirkenden und reellen Einheit führt, so bliebe vorerst bloßes Rathen übrig. Es könnte wohl einer das vielgebrauchte, für so vieles in Anspruch genommene Hellsehen vorschlagen, mit dem sich allerdings viel erklären ließe, wenn man nur erst über dieses Hellsehen selbst etwas heller sähe. Auch ein Traumzustand würde vielleicht nicht unannehmlich gefunden, wie denn Epikur die vorübergehenden Erscheinungen, durch welche er die Götter beglaubigt seyn läßt, nur als Traumerscheinungen gedacht haben kann. Denn übrigens kann ja auch im Traumzustand die dem Menschen natürliche Poesie und Philosophie durchwirken. Selbst der Wahnsinn als eine jede freie Erfindung, obwohl nicht allen Einfluß von Vernunft und Phantasie ausschließender Zustand, wäre nicht schlechterdings abzuweisen. Aber was wäre mit allen solchen Erklärungen gewonnen? Nicht das Geringste; denn jeder Zustand, den man annehme, um mit ihm die Erzeugung mythologischer Vorstellungen zu erklären, müßte selbst erklärt, d. h. zugleich geschichtlich motivirt seyn. Die Begründung hätte darin zu bestehen, daß gezeigt würde, durch welche natürliche oder göttliche Schickung ein solcher Zustand in irgend einer Zeit über das Menschengeschlecht oder einen Theil desselben verhängt worden; denn die Mythologie ist vor allem ein geschichtliches Phänomen.

Diese Bemerkung zeigt uns, daß mit den abstracten Voraussetzungen beider Erklärungen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, nicht weiter zu kommen ist, wie denn diese Erklärungen selbst nicht umhin konnten, mit ihrer abstracten Voraussetzung geschichtliche zu verbinden. Indem wir letztere zu betrachten uns anschicken, wird nun auch unsere Untersuchung aus dem Gebiet abstracter Erörterungen auf den geschichtlichen Boden versetzt.

Wir gehen auf die Meinung zurück, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung sey. Ist dieß einmal angenommen, so wird die nächste äußere Voraussetzung seyn, daß sie von einzelnen erfunden ist. Für die philosophische Erklärung ist diese Annahme unvermeidlich. Die poetische wird sich anfangs dagegen sträuben, wenn sie aber nicht auf alle geschichtliche Ausführung verzichtet oder ganz ins Unbestimmte sich verlieren will, am Ende auch auf einzelne Dichter kommen. Genau nun aber betrachtet, ist dieses, einzelne als Urheber der Mythologie anzunehmen, eine so ungeheure Voraussetzung, daß man sich über die Bewußtlosigkeit, mit der sie so allgemein, als könnte es eben gar nicht anders seyn, gemacht worden, nur höchlich verwundern kann. Zwar Dichter oder Philosophen, wie man sie nöthig hat, vorauszusetzen, findet im Allgemeinen niemand schwer; bei den unbestimmten Vorstellungen von der Urzeit, die man sich berechtigt glaubt als einen leeren Raum anzusehen, in den es einem jeden frei steht hineinzustellen, was ihm beliebt oder bequem dünkt, ist gleichsam Alles erlaubt. Heyne bedarf außer seinen poetischen Philosophen noch die eigentlichen Dichter, die ihm die Philosopheme in Märchen, außerdem wahrscheinlich noch herrschsüchtige Priester, die sie in Volksglauben verwandeln. Hermanns Philosophen, die ebenfalls, wiewohl etwas nüchterne Dichter sind, wenden sich unmittelbar an das Volk; nur eines hat er zu erklären unterlassen, wie sie es angefangen, das Volk auch nur zum Anhören ihrer selbstersonnenen Weisheit zu bewegen, geschweige sie ihm so tief einzuprägen, daß sie sich ihm zu einer Götterlehre verwirren konnte.

Ueberhaupt aber, wer weiß, was einem Volk seine Mythologie ist, würde ebenso leicht, als er ihm seine Mythologie von einzelnen erfinden läßt, für möglich halten, daß einem Volk auch seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstanden sey. Eine Mythologie einzuführen, ist keine Sache, die so leicht von statten geht, als bei uns die Einführung von Schulplanen, Lehrbüchern, Katechismen und dergleichen. Eine Mythologie zu erschaffen, ihr diejenige Beglaubigung und Realität in den Gedanken der Menschen zu ertheilen, die sie nöthig hat, um den Grad von Volksmäßigkeit zu erlangen, dessen sie auch nur

zum dichterischen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen jedes einzelnen, und selbst mehrerer, die sich zu einem solchen Zwecke vereinigen könnten.

Geben wir indeß nun alles zu, so würde eine Mythologie entstehen für Ein Volk — aber die Mythologie ist nicht Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker.

Glückliche Zeit, wo Heyne zufrieden seyn konnte, auf seine Weise und mit seinen Annahmen die griechische Mythologie erklärt zu haben. Hermann ist schon weniger glücklich, er weiß, daß in den griechischen Mythen zu viel Aehnliches mit den orientalischen ist, als daß nicht beide auf ähnliche Weise entstanden seyn müßten[1]. Er fühlt, daß, was Eine Mythologie erklärt, alle erklären muß. Von der andern Seite ist er viel zu scharfsichtig, um nicht einzusehen, daß es nach seiner Erklärung mit dem Entstehen der Mythologie schon unter Einem Volk wunderlich genug zugeht, und daß es vollends allen Glauben übersteigen würde, denselben Zufall, oder vielmehr dieselbe Reihe von Zufällen, in der jeder folgende unglaublicher ist als der vorhergehende, sich unter einem zweiten, dritten, vierten Volk wiederholen zu lassen. Seine Standhaftigkeit wird dadurch nicht erschüttert; denn daß die einmal irgendwo zuerst entstandenen Vorstellungen sich auf andere Völker fortgepflanzt haben, bleibt immer möglich, und diese Möglichkeit erhöht nur den Werth seiner Entdeckung, indem daraus hervorgeht, daß der Götterglaube nicht bloß Griechenlands, sondern Asiens, Aegyptens, der ganzen Welt, sich von jener zufällig einmal unter Einem Volk von wenigen einzelnen ausgedachten, noch zufälliger eingekleideten, und darum mißverstandenen, nichts desto weniger für Wahrheit angenommenen und überlieferten Weltentstehungslehre herschreibt, deren wie durch ein Wunder geretteten Originalgedanken seine etymologisch-grammatische Auslegungskunst jetzt noch in dem Gedicht des Hesiodos entdeckt hat, in welchem die ursprünglich morgenländischen Namen nur durch gleichbedeutende, auf geschickte Weise nachgebildete griechische ersetzt sind[2].

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 14. 65. u. a.

[2] Ebendas. S. 14. 65. u. a. Dissert. cit. p. IV.

Sollten wir aufrichtig aber glimpflich ausdrücken, wie eine solche Zufälligkeit uns anläßt, so würden wir sagen, sie erinnere uns an die Erklärung, die derselbe Gelehrte von der Fabel der Io gibt. Diese, eine Enkelin des Okeanos und Tochter des Inachos wird von Zeus geliebt und erweckt die Eifersucht der Here; um sie der Göttin zu verbergen, verwandelt sie Zeus in eine Kuh, welche die argwöhnische Here durch einen Wächter bewachen läßt u. s. w. Was kann die Enkelin des Okeanos (des Weltmeers) und Tochter des Inachos (etymologisch des Uebertreters, also eines übertretenden Stroms) anders seyn, als ein durch Austreten eines Stroms erzeugtes, fortfließendes Gewässer? Wirklich heißt Io etymologisch nur die Wandelnde. Zeus Liebe zur Io, was kann sie anders seyn, als der das Wasser noch stärker anschwellende Regen, was Heres Eifersucht über die Io, als der Verdruß, den das Volk (Here wird durch Populonia übersetzt) wegen der Ueberschwemmung empfindet, die Kuh, in welche Zeus die Io verwandelt, ist der gekrümmte Lauf der fortfließenden Fluth, denn die Kuh hat krumme Hörner, und krumme Hörner bedeuten den krummen Lauf des Wassers. Der Wächter ist ein vom Volk gegen das Wasser aufgeführter Damm; er heißt Argos, der weiße, denn der Damm besteht aus weißem Töpferthon, und der tausendäugige, denn der Thon hat eine Menge kleiner Röhrchen oder Poren, die vom Wasser angefüllt werden. Statt des Letzten sagt die Fabel: der Wächter wird eingeschläfert. Die Rohrpfeife bedeutet das Flüstern der Wellen; der Wächter wird getödtet, heißt: der Damm wird durchbrochen; Io rennt im Wahnsinn nach Egypten und vermählt sich dem Nil, heißt: das fortlaufende Gewässer vermischt sich mit dem Nil; Io gebiert vom Nil den Epaphos (Occupus), heißt: durch das Gewässer entsteht der das Land einnehmende und überschwemmende Nil[1].

Also ein solches alltägliches Ereigniß, möchte man sagen, wie das Austreten des Stroms, und was weiter Leeres und Unbedeutendes

[1] Dissertatio de Historiae Graecae primordiis, in der das Auslegungsprincip, das früher auf die Theogonie, auch auf die fabelhafte Geschicht- Griechenlands angewendet wird.

daraus folgt, hätte die älteste Dichtkunst in ein so kostbares Gewand gekleidet? einen so wäßrigen Anfang hätte die Fabel von dem Wahnsinn und dem Irrlauf der Io, dessen Beschreibung uns bei Aeschylos mit Staunen und Schrecken erfüllt? einen so zufälligen Ursprung der königliche, über Aegypten herrschende Nil? Und, möchte man fortfahren, einen nicht minder seichten Ursprung aus den ebenso zufälligen als unergiebigen Gedankenverknüpfungen eines einzelnen oder weniger einzelnen hätte der lebendige Strom von Götterlehre und Göttersage, der tief und mächtig, wie aus unergründlichen Quellen, über die ganze Vorwelt sich ergossen? Aus willkürlicher Reflexion abstrahirten, von dürrem Verstand mit magern Erkenntnissen gezeugten Naturbegriffen und Personificationen, die höchstens den Spielen eines kindischen Witzes vergleichbar ihren Urheber kaum einen Augenblick ernsthaft beschäftigen konnten, hätte sich die jahrtausendlange Geschichte des Irrwegs der Völker, aus einem zugleich so schwächlichen und so künstlichen Anfang die dunkle ungeheuere Gewalt des Götterglaubens sich entwickelt?

Eine Zufälligkeit, wie die zuletzt geschilderte, wo nämlich die Mythologie der Griechen, der Aegypter, der Inder, kurz der ganzen Welt, ihren Ursprung in einer höchst zufällig ausgedachten, sodann eingekleideten, endlich mißverstandenen und dessen ohngeachtet geglaubten Kosmogonie eines oder weniger einzelner haben soll — eine solche Zufälligkeit scheint von der Art zu seyn, daß alle Umstände erwogen selbst manche von denen sich nicht zu ihr entschließen möchten, die übrigens der Meinung sind, daß die größten und mächtigsten Ereignisse dieser Welt durch die zufälligsten und nichtswürdigsten Ursachen hervorgebracht werden.

Aber nun die höhere Auffassung, welche eine instinktartige Erfindung angenommen hat, wird sich auch hier höher zu stellen suchen, und uns, wenn wir es als eine Ungereimtheit darstellen, die Mythologie als Erfindung von einzelnen anzusehen, dagegen wohlgemuth antworten: Freilich ist die Mythologie nicht von einzelnen erfunden, sie ist vom Volk selbst ausgegangen. Die Mythologie eines Volks ist dergestalt mit seinem Leben und Wesen verwachsen, daß sie nur aus ihm selbst

hervorgehen konnte. Alles Instinktartige wirkt ohnehin mehr in der Masse als in einzelnen, und wie in gewissen Familien des Thierreichs ein gemeinschaftlicher Kunsttrieb voneinander unabhängige Individuen zur Hervorbringung eines gemeinsamen Kunstwerks verbindet, so erzeugt sich auch zwischen verschiedenen, aber zu demselben Volk gehörigen Individuen von selbst und wie durch innere Nothwendigkeit ein geistiger Zusammenhang, der sich in einem gemeinschaftlichen Erzeugniß wie die Mythologie offenbaren muß. Ja es scheint dieses geistige Zusammenwirken sich noch über die Zeit der ersten Entstehung der Mythologie hinaus erstreckt zu haben. Wolfs Untersuchungen über den Homer, etwas geistreicher aufgefaßt, als es von seinen Zeitgenossen geschehen, boten längst eine große und bedeutende Analogie dar. Ist die Ilias, und sind Ilias und Odyssee nicht das Werk eines Individuums, sondern eines ganzen über mehr als ein Zeitalter sich ausdehnenden Geschlechts, so muß man wenigstens gestehen, dieses Geschlecht hat wie ein Individuum gedichtet.

Man erkennt allgemein und als natürliches Erzeugniß mit besonderer Gunst eine Volkspoesie an, die älter ist, als alle Dichtkunst, und neben dieser noch immer besteht, in Sagen, Märchen, Liedern, deren Ursprung niemand zu nennen weiß; ebenso eine natürliche Weltweisheit, die durch Vorfälle des gemeinen Lebens oder heitere Geselligkeit erregt, immer neue Sprüchwörter, Räthsel, Gleichnißreden erfindet. So vermöge eines Ineinanderwirkens von natürlicher Poesie und natürlicher Philosophie, nicht vorbedachter und absichtlicher Weise, sondern ohne Reflexion, im Leben selbst, schafft sich das Volk jene höheren Gestalten, deren es bedarf, um die Leere seines Gemüths und seiner Phantasie auszufüllen, durch die es sich selbst auf eine höhere Stufe gehoben fühlt, die ihm rückwirkend sein eigenes Leben veredeln und verschönern, und die einerseits von ebenso tiefer Naturbedeutung als von der andern Seite poetisch sind.

Und gewiß, gäbe es keine Wahl als zwischen einzelnen und dem Volk, wer würde zumal heutzutage lange Bedenken tragen, wofür er sich ausspräche? Aber je scheinbarer die Vorstellung, desto genauer

mag man zusehen, ob nicht auch hier eine stillschweigende Voraussetzung sich einschleicht, die die Prüfung nicht aushält. Annahmen solcher Art sind dem Forscher, was unter dem Wasserspiegel verborgene Korallenriffe dem Seefahrer; und der kritische Geist unterscheidet sich von dem unkritischen eben nur dadurch, daß dieser mit Voraussetzungen zu Werk geht, deren er sich nicht bewußt ist, jener hingegen nichts Verborgenes und Unerörtertes zuläßt, sondern alles soviel möglich ans Licht hervorzieht.

Es ist wahr, wir athmen gleichsam freier, sowie wir hören: die Mythologie ist nicht von einzelnen, sie ist vom ganzen Volk ausgegangen. Aber dieses Volk, unter dem hier nur die Gesammtheit verstanden ist, wird doch wohl auch Ein Volk seyn. Allein die Mythologie ist nicht bloß Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker, und zwischen den mythologischen Vorstellungen derselben ist nicht bloß eine allgemeine, sondern eine bis ins Einzelne gehende Uebereinstimmung. Hier trete sie denn zuerst hervor, die große und unwidersprechliche Thatsache der inneren Verwandtschaft zwischen den Mythologien der verschiedensten und sich übrigens unähnlichsten Völker. Wie gedenkt man diese Thatsache, wie die Mythologie als allgemeine und im Ganzen überall sich gleiche Erscheinung zu erklären? Doch nicht aus Ursachen und Umständen, wie sie etwa unter Einem Volke sich denken lassen? In diesem Falle, wenn man sie nämlich zuerst unter Einem Volke entstehen ließ, bliebe offenbar, um jene Uebereinstimmung zu erklären, kein anderes Mittel, als ferner anzunehmen, daß die mythologischen Vorstellungen zuerst allerdings unter Einem Volk entstanden, von diesem aber an ein zweites überliefert, und sofort immer zu einem folgenden fortgepflanzt worden seyen, allerdings nicht ohne Modificationen anzunehmen, aber doch so, daß sie im Ganzen und der Grundlage nach dieselben blieben. Nicht Hermann allein erklärt sich auf diese Weise die Thatsache. Auch andere, ohne durch die Specialität ihrer Voraussetzungen dazu genöthigt zu seyn, stellen die Erklärung auf, nach welcher die Mythologie eigentlich nur noch scheinbar ein allgemeines Phänomen seyn würde, die materielle Uebereinstimmung der verschiedenen Mythologien nur noch eine

äußere und zufällige seyn würde. Es mag bequem dünken, die nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe liegende Verwandtschaft durch einen solchen bloß äußeren und untergeordneten Zusammenhang zu erklären, aber die Art der Uebereinstimmung widerspricht der Annahme. Hätten die Griechen ihre Demeter nur von den Aegyptern erhalten, so müßte Demeter wie Isis den erschlagenen Gemahl, oder Isis wie Demeter die geraubte Tochter suchen. Die Aehnlichkeit besteht aber nur darin, daß beide ein Verlornes suchen. Da dieses Verlorne aber für jede ein anderes ist, so kann die griechische Vorstellung nicht ein bloßer Abdruck der ägyptischen, noch von dieser abhängig seyn, sie muß selbständig und unabhängig von der vorhergehenden entstanden seyn. Die Aehnlichkeiten sind nicht, wie sie zwischen Original und Copie zu seyn pflegen, sie deuten nicht auf eine einseitige Abkunft der einen Mythologie von der andern, sondern auf eine gemeinschaftliche Abkunft aller. Es ist keine äußerlich erklärbare, es ist eine Aehnlichkeit der Blutsverwandtschaft.

Ließe sich aber auch die Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien auf jene äußerliche, mechanische Weise erklären, könnte man es auch über sich bringen, mit dieser großen Thatsache, welche man als ein mächtiges Entwicklungsmittel der wahren Theorie werth achten muß, es so leicht zu nehmen: Eines bliebe immer noch vorausgesetzt, nämlich daß die Mythologie in oder unter einem Volk entstehen könne. Mir aber scheint gerade dieß, woran bis jetzt niemand Anstoß genommen, gar sehr der Untersuchung bedürftig, ob es nämlich überhaupt denkbar sey, daß Mythologie aus oder unter einem Volk *entstehe*. Denn zuerst, was ist doch ein Volk, oder was macht es zum *Volk*? Unstreitig nicht die bloße räumliche Coexistenz einer größeren oder kleineren Anzahl physisch gleichartiger Individuen, sondern die Gemeinschaft des Bewußtseyns zwischen ihnen. Diese hat in der gemeinschaftlichen Sprache nur ihren unmittelbaren Ausdruck; aber worin sollen wir diese Gemeinschaft selbst oder ihren Grund finden, wenn nicht in einer gemeinschaftlichen Weltansicht, und diese wieder, worin kann sie einem Volk ursprünglich enthalten und gegeben seyn, wenn nicht in seiner Mythologie? Es

ſcheint daher unmöglich, daß zu dem ſchon vorhandenen Volk eine Mythologie hinzukomme, ſey es durch Erfindung einzelner unter ihm oder daß ſie ihm durch eine gemeinſchaftliche inſtinktartige Erzeugung entſtehe. Als unmöglich erſcheint auch dieß, weil es undenkbar iſt, daß ein Volk — ſey ohne Mythologie.

Man dächte vielleicht zu erwiedern, ein Volk werde zuſammengehalten durch den gemeinſchaftlichen Betrieb irgend eines Geſchäfts, z. B. des Ackerbaus, des Handels, durch gemeinſchaftliche Sitten, Geſetzgebung, Obrigkeit u. ſ. w. Gewiß dieß alles gehört zum Begriff eines Volkes, aber faſt unnöthig erſcheint es daran zu erinnern, wie innig bei allen Völkern obrigkeitliche Gewalt, Geſetzgebung, Sitten, ſelbſt Beſchäftigungen mit Göttervorſtellungen zuſammenhangen. Die Frage iſt eben, ob dieß alles, was vorausgeſetzt wird, und was allerdings mit einem Volk gegeben iſt, ohne alle religiöſen Vorſtellungen gedacht werden könne, die nirgends ohne Mythologie ſind. Man wird einwenden, daß es denn doch Völkerſchaften gebe, bei denen keine Spur religiöſer alſo auch keine Spur mythologiſcher Vorſtellungen angetroffen wird. Dahin gehören z. B. die ſchon erwähnten bloß äußerlich menſchenartigen Geſchlechter des ſüdlichen Amerika. Aber eben dieſe leben auch, wie Azara berichtet, ohne jede Art von Gemeinſchaft unter ſich, völlig wie die Thiere des Feldes, indem ſie ſo wenig eine ſichtbare als eine unſichtbare Gewalt über ſich erkennen, und ſich einander ſo fremd fühlen, wie ſich Thiere derſelben Species einander fühlen; und ſo wenig bilden ſie ein Volk, als etwa die Wölfe oder Füchſe unter ſich ein Volk bilden, ja ſie leben ungeſelliger, als manche in Gemeinſchaft lebende und arbeitende Thiere, wie die Biber, die Ameiſen oder die Bienen [1]. Umſonſt würde jede Bemühung ſeyn, ſie zum Volk zu

[1] M. ſ. *Azara* Voyages etc. T. II, p. 44, wo von den Pampas geſagt iſt: ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni *soumission*, ni *lois*, ni obligations, ni récompenses, ni châtiments; daſſelbe wird S. 91 von den Guanas geſagt; S. 151 von den Lenguas: ils ne reconnaissent ni culte, ni divinité, ni *lois*, ni *chefs*, ni obéïssance, et *ils sont libres en tout;* von den M'bajas daſſelbe S. 113, wo man auch ſieht, welche Bewandtniß es mit den ſogenannten, von den andern in bürgerlicher Verfaſſung gefundenen Einwohnern

machen, d. h. eine gesellschaftliche Verbindung unter ihnen hervorzubringen. Mit Gewalt eingeführt, würde sie ihr Untergang seyn, zum Beweis, daß weder durch göttliche noch durch menschliche Macht ein Volk aus dem werden kann, das nicht gleich als Volk geboren ist, und daß wo die ursprüngliche Einheit und Gemeinschaft des Bewußtseyns fehlt, keine sich hervorbringen lasse.

Auch hier wieder stellt sich die Sprache neben die Mythologie. Es wurde sogleich als ungereimt erkannt, anzunehmen, einem Volke könne seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstehen. Wäre es aber etwa weniger ungereimt, für möglich zu halten, daß sie aus oder unter ihm selbst entstehe, gleich als ob ein Volk seyn könnte ohne gemeinsame Sprache, und nicht erst das ein Volk wäre, das eine gemeinschaftliche Sprache hat?

Dasselbe wäre zu sagen, wenn man die Meinung, daß in der Gesetzgebung nicht alles durch einzelne Gesetzgeber zu geschehen brauche, daß die Gesetze vom Volk selbst im Fortgang seines Lebens erzeugt werden, so verstehen wollte, als könnte sich ein Volk von Anfang Gesetze geben und also daseyn ohne Gesetze, da es doch erst durch seine Gesetze ein Volk und zwar dieses Volk ist. Vielmehr hat es das Gesetz seines Lebens und Bestehens, von dem alle im Lauf seiner Geschichte hervortretenden Gesetze nur Entwicklungen seyn können, mit seinem Daseyn als Volk empfangen. Dieses Urgesetz selbst aber kann es nur mit der ihm als Volk angeborenen Weltansicht erhalten haben, und diese ist in seiner Mythologie enthalten.

Wie man auch die Entstehung der Mythologie aus oder unter

auf diese Wilden übergetragenen Kaziken hat, die (vgl. S. 43) weder das Recht zu befehlen, noch zu strafen, noch irgend etwas zu fordern haben, wohl aber eine gewisse Achtung bei den andern genießen, die meist in den Versammlungen ihrer Meinung beistimmen und ihnen folgen, nicht als Oberherrn, oder im Gefühl irgend einer Verpflichtung, sondern weil sie ihnen mehr Verstand, Schlauheit und körperliche Stärke zuschreiben, als sich selbst. Bei den Charruas ist zur Theilnahme an der Ausführung einer beschlossenen Sache niemand verpflichtet, selbst der nicht, der sie vorgeschlagen hat; ihre Händel machen die Parteien selbst, meist durch Faustkämpfe aus. Ebendas. S. 16.

einem Volk erkläre, immer wird man schon es selbst voraussetzen, und also z. B. annehmen, daß der Hellene Hellene war, der Aegypter Aegypter, ehe er seine mythologischen Vorstellungen auf die eine oder andere Weise erhielt. Nun frage ich Sie aber, ob der Hellene noch Hellene, der Aegypter noch Aegypter ist, wenn wir seine Mythologie hinwegnehmen. Also hat er seine Mythologie weder von andern angenommen noch sie selbst erzeugt, *nachdem* er Hellene oder Aegypter war, er wurde Hellene oder Aegypter erst *mit* dieser Mythologie, damit, daß diese Mythologie ihm wurde. Wird einem Volk seine Mythologie im Lauf seiner Geschichte, und diese fängt für jedes Volk an, sowie es da ist, entsteht sie ihm also insbesondere durch geschichtliche Verhältnisse und Berührungen mit andern Völkern, so hat es eine Geschichte, ehe es eine Mythologie hat. Davon wird sonst immer das Gegentheil angenommen. Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr diese *bestimmt* nicht, sie *ist* selbst sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u. a. ihre ganze Geschichte gegeben ist.

Ist es unmöglich, daß die Mythologie eines Volks aus oder unter dem schon vorhandenen entstehe, so bleibt nichts übrig, als daß sie mit ihm zugleich entstehe, als *sein* individuelles Volksbewußtseyn, mit dem es aus dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit heraustritt, vermöge dessen es eben dieses und von jedem andern nicht weniger als durch seine Sprache verschieden ist.

Hiemit aber ist den bisher beurtheilten Erklärungen vollends, wie Sie sehen, der Boden entzogen, auf dem sie sich zu errichten suchten: dieser Boden war ein geschichtlicher, d. h. die Existenz von Völkern voraussetzender, während hier offenbar geworden, daß die Entstehung der Mythologie in die Zeit fällt, in welche die Entstehung der Völker zurückgeht. Der Ursprung der Mythologie jedes Volks geht in eine Region zurück, wo keine Zeit ist zur Erfindung, lasse man sie von einzelnen oder vom Volk selbst ausgehen, keine zu künstlicher Einkleidung

und zu Mißverstand. Für die Umstände, welche Heyne, Hermann und andere annehmen, gibt es somit keine Zeit mehr. In die Zeit, wo die Völker entstehen, kann man nicht mehr mit den Erklärungen zurückgehen, welche die Mythologie überhaupt als eine Erfindung annehmen, sey es als Erfindung einzelner, die einem Volk gegenüberstehen, oder als Erfindung des ganzen Volks durch einen gemeinsamen Instinkt. Die mythologischen Vorstellungen, die mit den Völkern selbst entstehen, ihr erstes Daseyn bestimmen, *mußten* als Wahrheit, und zwar als ganze, volle Wahrheit, demnach als Götterlehre, auch gemeint seyn, und wir haben zu erklären, wie sie in diesem Sinne entstehen konnten. Wir sind *genöthigt*, andere Anfassungspunkte für diese Untersuchung zu finden, denn unter allem, was sich bis jetzt dargeboten, ist nichts, was in jene Region zurückging. Wir werden über die jetzt vorübergegangenen Erklärungen nicht urtheilen, daß sie *überall nichts* Wahres enthalten. Dieß wäre zu viel; aber *das Wahre* enthalten sie nicht, dieses ist also immer noch erst zu finden, aber zu diesem werden wir auch jetzt nicht sprungweise gelangen können, sondern nur durch eine stufenmäßige, keine Möglichkeit übergehende Entwicklung. — Ich erinnere gern an die Methode der Untersuchung, denn ich setze darein einen möglichen Hauptgewinn derselben, daß *Sie* lernen, wie ein so vielfach verwickelter, so viele Seiten darbietender Gegenstand dennoch umfaßt, bewältigt und durch methodisches Fortschreiten endlich in ein volles Licht gesetzt werden kann. — Nur das ist vorläufig gewiß und das klare Resultat der letzten Entwicklung: das Wahre, das wir suchen, liegt *außer* den bisherigen Theorien. Mit andern Worten: das Wahre liegt in dem, was die bisher angeführten und beurtheilten Erklärungen ausschließen, und schwer ist es nun wenigstens nicht, zu sehen, was sie alle übereinstimmend und gleicherweise ausschließen.

Vierte Vorlesung.

Wenn weder mit der Meinung auszukommen ist, es sey in der Mythologie ursprünglich überall keine Wahrheit gemeint worden, noch mit der, welche zwar eine ursprüngliche Wahrheit in ihr zugibt, aber nicht in der Mythologie als *solcher*, d. h. insbesondere sofern sie Götterlehre und Göttergeschichte ist: so ist mit der Elimination dieser beiden Meinungen von selbst die dritte begründet und nun bereits nothwendig: die Mythologie war so, wie sie ist, als Wahrheit gemeint; dieses ist aber von selbst schon gleich der Behauptung: die Mythologie ist ursprünglich als Götterlehre und Göttergeschichte gemeint, sie hat ursprünglich *religiöse* Bedeutung, und eben diese ist nun auch das, was die früheren Erklärungen ausschließen; denn alle suchten herauszubringen, daß die religiöse Bedeutung, die sie der Mythologie zugestehen mußten, inwiefern sie unleugbar als *Götterlehre* gegolten hat, eine der ursprünglichen Entstehung fremde, erst später in sie hineingekommene sey. Die reinpoetische zwar, inwiefern sie nur den absichtlich hineingelegten Sinn leugnet, kann ursprünglich religiöse Anklänge zugeben, aber aus demselben Grunde verwahrt sie sich gegen jede religiöse *Entstehung*, und was in der Mythologie als ein Religiöses erscheinen kann, muß ihr für ein ebenso Zufälliges und Absichtsloses, wie jeder andere scheinbar doctrinelle Sinn gelten. Ganz anders aber verhält es sich mit den nichtpoetischen, mehr philosophischen Erklärungen. Hier wird das Religiöse nicht einmal als ein ursprünglich *Zufälliges* zugelassen. Nach Heyne sind die Urheber vielmehr sich wohl bewußt, daß die Persönlichkeiten, die sie erdichten, keine wirklichen Wesen, und schon darum also,

daß sie keine Götter sind; denn das Geringste zum Begriff der Götter ist doch, daß sie gefürchtete Wesen sind, gefürchtet aber werden nur wirkliche oder für wirklich gehaltene. Im folgerechtesten Fortgang, wie er sich freilich nur bei Hermann findet, muß die religiöse Bedeutung sogar zur absichtlich ausgeschlossenen werden.

Wollten wir nun demgemäß die bisher beurtheilten Theorien insgesammt mit einem gemeinschaftlichen Namen die irreligiösen nennen (versteht sich ohne alle verdächtigende Nebenbedeutung), so würden sie dennoch vielleicht den Namen ablehnen, weil sie zum Theil wenigstens der Mythologie doch nach ihrer Meinung wirklich religiöse Vorstellungen wenigstens *voraussetzen*, also das Religiöse doch nicht *ganz* ausschließen. Und allerdings, wer z. B. dem Euemeros beipflichtete, müßte den mythologischen Göttern, die ihm nur uneigentliche sind, eigentliche vorausdenken. Ebenso spricht Hermann von einer Vorstufe der Mythologie, einem rohphysikalischen Aberglauben, der sich allerdings wirkliche mit Naturerscheinungen in Verbindung geglaubte Wesen vorgestellt habe, und auch Heyne, könnte man ihn darüber befragen, würde nicht säumen, diese Meinung anzunehmen; denn auch er, damit seine Persönlichkeiten, die keine eigentlichen Götter sind, für Götter *genommen* werden, muß eigentliche voraussetzen. Auch diese Erklärungen also wollen nach ihrer Meinung eigentliche Götter und demnach wirklich Religiöses, wenigstens als Hintergrund. Demnach schiene es, könnte man keine Kategorie von irreligiösen Ansichten im Allgemeinen aufstellen.

Aber in Bezug wenigstens auf die so eben erwähnten müßte doch erst entschieden seyn, ob wir den Wesen, die sie den eigentlich mythologischen voraussetzen, Anspruch, Wesen von *wirklich* religiöser Bedeutung zu seyn, zugestehen werden. Denn zunächst sind sie freilich wirkliche Wesen, die der Mensch hinter Naturwirkungen verborgen wähnt, sey es wegen Unkenntniß der wahren Ursachen, oder aus bloßem thierisch gedankenlosen Erschrecken, oder in Folge einer positiven Neigung, die man dem Menschen zuschreibt, überall wo er eine Wirkung wahrnimmt, auch Willen und Freiheit vorauszusetzen, wäre es auch nur, weil er den Begriff der Existenz, unter dem er die Dinge außer sich denkt, nur

aus sich selbst schöpft, nur allmählich verallgemeinert und das von ihm abſondern lernt, was mit dieſem Begriff im menſchlichen Bewußtſeyn verbunden iſt[1]. Als übermächtige, menſchlicher Kraft im Allgemeinen überlegene werden dieſe mit Naturvorgängen in Verbindung ſtehenden Weſen gefürchtet (primus in orbe Deos fecit timor), und weil ſie menſchlichen Unternehmungen wie nach Willkür und Laune bald hinderlich bald förderlich erſcheinen, durch Unterwürfigkeitsbezeugungen günſtig zu ſtimmen geſucht. Der Glaube an ſolche Weſen, ſagt man alſo, war die erſte Religion.

Ausgeführt wurde dieſe Erklärung in neuerer Zeit vorzüglich von David Hume, wiewohl er die erſten Vorſtellungen von unſichtbaren Weſen weniger aus Reflexionen über Naturerſcheinungen herleitet; dieſe, meint er, hätten ihrer Uebereinſtimmung und Gleichmäßigkeit wegen eher auf ein einziges Weſen führen müſſen; vielmehr aus Beobachtungen und Erfahrungen der Widerſprüche und des Wechſels im menſchlichen Leben ſey zuerſt die Meinung von vielen Göttern entſtanden. Da indeß das Leben des rohen Menſchen ſelbſt nur ein Naturleben iſt, und der Wechſel ſeiner Begegniſſe vorzüglich von Veränderungen in der Natur abhängt, ſo iſt dieſer Unterſchied ohne Bedeutung. Mythologiſch wird nach D. Hume dieſer erſte wirkliche Polytheismus nur dadurch, daß menſchliche Individuen, die in ihrer Zeit mächtig oder wohlthätig auf andere gewirkt, unter jene religiös verehrten Weſen aufgenommen werden.

Einen andern Weg hat Joh. Heinrich Voß eingeſchlagen. Auch dieſer denkt ſich die erſten Vorſtellungen, aus welchen nachher Mythologie entſtehen ſoll, noch beſonders roh und einem Zuſtand halb oder vollkommen thieriſcher Dumpfheit entſprungen. Er will keinen doctrinellen, beſonders urſprünglich religiöſen Sinn in der Mythologie, für bloße Poeſie kann er ſie auch nicht halten: alſo muß er dem Doctrinellen außer dem Poetiſchen einen andern Gegenſatz ſuchen, und er findet ihn in dem völlig Sinnloſen; je ſinnloſer die urſprünglichen

[1] Man vgl. den Artikel Existence in der franz. Encyclopädie, aus dem manches in ſpäteren beliebten Erklärungen des erſten Urſprungs von Göttervorſtellungen entlehnt ſcheint. Der Artikel iſt von Turgot.

Vorſtellungen, deſto beſſer; denn er hat damit zugleich das radikale Mittel gegen jeden Verſuch, in der Mythologie einen Sinn zu ſehen und über ſeine Behandlung derſelben, die nur den todten rohen Buchſtaben beachten will, hinauszugehen. In dieſem erſten tief-dumpfen Zuſtande alſo, erregt von Naturereigniſſen, ahndet der Menſch mit dieſen ihm gleiche, d. h. ebenfalls rohe Weſen in Verbindung, die ſeine erſten Götter ſind. Für den Uebergang zur Mythologie aber müſſen Dichter dienen, die Voß herbeiruft; dieſe ſollen ihm die düſtern Geſtalten und unbeſtimmten Weſen allmählich ausbilden, mit holderen menſchlichen Eigenſchaften ausſtatten und endlich zu idealiſchen Perſönlichkeiten erhöhen. Zuletzt erfinden dieſe Dichter ſogar eine Geſchichte dieſer Weſen, durch die das urſprünglich Sinnloſe auf eine angenehme und reizende Weiſe verhüllt wird. So entſtand nach Voßens Meinung die Mythologie.

Wer einigen Sinn für helleniſche Mythologie hat, erkennt in ihr etwas Sinnvolles, Beziehungsreiches, Organiſches. Es war nur jener graſſen Unwiſſenheit über die Natur, welche in manchen Kreiſen früherer Philologen herrſchend war, möglich zu denken, daß aus ſo ganz zufälligen und völlig zuſammenhangloſen Vorſtellungen, wie die angenommenen, je etwas Organiſches habe entſtehen können. Nebenbei wäre bei dieſer Gelegenheit zu fragen, wie man in Deutſchland eine ziemlich lange Zeit ſo bereitwillig habe ſeyn können, unmittelbar aus dem roheſten Zuſtand, in dem von allem Menſchlichen ſo gut wie nichts übrig iſt, Dichter hervortreten zu laſſen. Waren es Stellen der Alten, ſolche z. B. wo Orpheus erwähnt iſt, wie er die wildlebenden Menſchen durch die ſüßen Töne ſeines Geſangs thieriſcher Rohheit entwöhnt und zu menſchlicherem Leben anleitet wie die horaziſche:

> Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
> Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
> Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Dieſe Worte beziehen ſich indeß deutlich genug auf das beſondere orphiſche Dogma, welches des Lebens der Thiere zu ſchonen befiehlt;

[1] A. P. 391 ss.

dieſes Dogma hat aber mit der Götterlehre, welche blutige Opfer heiſcht, ſo wenig gemein, als orphiſche Lebensweiſe mit der reichlichen Fleiſchkoſt homeriſcher Helden. Kein alter Schriftſteller gibt dem Orpheus Antheil an der Mythologie; an Orpheus hat auch wenigſtens Voß ſicher nicht gedacht; ſeine Meinung von vormythologiſchen Dichtern ſchreibt ſich wahrſcheinlich nicht weiter her, als aus der guten alten göttinger Zeit, wo Heyne, von dem Voß nie anders als geringſchätzig zu reden gewohnt iſt, ohne darum, was ſolche Fragen betrifft, ſeine Schule verleugnen zu können, von dem Buche des Engländer Wood: über das Originalgenie des Homer lehrte: aus Reiſebeſchreibungen von Sitten der Wilden, oder, wie er naiv genug hinzuſetzt, anderer Völker, die noch in einer ungebildeten Geſellſchaft und Staatsverfaſſung leben, lerne man das Meiſte für Homer[1], wo Heyneſche Schüler den Homer mit Oſſian und auch mit den altdeutſchen Barden verglichen, von denen man die noch in Thierfelle gekleideten Söhne Teuts nicht bloß zur Tapferkeit in der Schlacht begeiſtert, ſondern auch zu menſchlicherem Leben überhaupt angeleitet glaubte, wiewohl das Bild, das die homeriſchen Gedichte ſelbſt von der fröhlichen und gebildeten Geſelligkeit ihrer Zeit entwerfen, nichts weniger denn Wilde oder Halbwilde als Zuhörer damaliger Sänger denken läßt, wie die ſchon dem Odyſſeus in den Mund gelegte Rede beweist:

Wahrlich es iſt doch Wonne mit anzuhören den Sänger,
Solchen, wie jener iſt, den Unſterblichen ähnlich an Stimme!
Denn nicht kenn' ich ſelber ein angenehmeres Trachten,
Als wenn ein Freudenfeſt im ganzen Volk ſich verbreitet,
Und in den Wohnungen rings die Schmauſenden horchen dem Sänger.
Solches däucht mir im Geiſt die ſeligſte Wonne des Lebens.

Weſen alſo der beſchriebenen Art ſollen die erſten, die eigentlichen, den mythologiſchen vorausgegangenen Götter geweſen ſeyn, und es fragt ſich alſo, ob wir dieſe für Weſen von wirklich religiöſer Bedeutung

[1] M. ſ. die vor der deutſchen Ueberſetzung des obengenannten Werks wieder abgedruckte Recenſion deſſelben in den Götting. gel. Anzeigen.

können gelten lassen. Wir bezweifeln jedoch sehr, ob Vorstellungen, wie die eben erwähnten, Religion zu nennen seyen; denn z. B. auch den Wilden, die in den weiten Ebenen des Laplataſtroms umherschweifen, wird die gedankenlose Scheu vor irgend einem Unheimlichen und Unsichtbaren der Natur nicht fremd seyn, eine Scheu, die wir ja selbst an manchen Thieren wahrzunehmen glauben; auch ihnen werden dunkle Vorstellungen von gespenstischen in Naturerscheinungen sich regenden Wesen nicht fehlen; und dennoch versichert Azara, daß sie ohne alle Religion sind. Man hat zwar gegen die Aussage Einwendungen gemacht[1], aber ein Mann wie Azara ist nicht mit Gemeinplätzen zu widerlegen, wozu man auch den bekannten aus Cicero rechnen kann, daß kein Volk so roh und unmenschlich angetroffen werde, das ohne alle Vorstellungen von Göttern wäre. Wir können diesen Satz wohl gelten lassen, denn wir haben schon bemerkt, daß jene einheitslosen Horden kein Volk zu nennen sind. Man findet es immer schwer, sich von einer langgehegten Meinung zu trennen; bekanntlich waren schon die von Robertson angeführten ganz dasselbe aussagenden Zeugnisse über manche amerikanische Völkerschaften gleichen Einreden ausgesetzt; aber die Frage, ob eine Anzahl Menschen, die unter unsern Augen leben und vor uns ohne Scheu alles ihren Sitten und ihrer Natur Gemäße thun und verrichten, irgend einem sichtbaren oder unsichtbaren Wesen eine Art von Cultus erweisen, ist von der Art, einer ganz unzweifelhaften Entscheidung durch die bloße Beobachtung fähig zu seyn; Handlungen der Adoration sind sichtbare Handlungen. Der geistvolle Azara läßt sich nicht mit gewöhnlichen Reisenden auf eine Linie stellen. War es der Geist allumfassender Naturforschung, der unsern berühmten Alexander v. Humboldt dorthin begleitete, so war es der Sinn des unabhängigen vorurtheilsfreien Denkers, des Philosophen, mit dem Azara jene Gegenden betrat, aus denen er Aufgaben für Natur- und Menschengeschichtsforschung mitgebracht hat, die noch ihre Lösung, ja in der Wissensfertigkeit unserer Zeit, zumal unserer Naturforscher, großentheils

[1] Man vgl. u. a. die Bemerkungen des französ. Uebersetzers.

ihre Beachtung erwarten. Er konnte sich über die Thatsache nicht täuschen, daß jene Wilde durch keine ihrer Handlungen eine religiöse Verehrung für irgend einen Gegenstand an den Tag legen. Der daraus gezogene Schluß, daß sie ohne alle Religion seyen, ist ebenso unbestreitbar[1].

Wären unsichtbare, mit Naturvorgängen in Verbindung gewähnte Wesen schon Götter, so müßten auch die Berg- und Wassergeister der keltischen, die Kobolde der deutschen Völkerschaften, die Feen der Morgen- und Abendländer Götter seyn, wofür sie niemals gegolten. Auch die griechische Imagination kennt Oreaden, Dryaden, Nymphen, die wohl zum Theil als Dienerinnen von Gottheiten verehrt, aber nie selbst für Gottheiten gehalten wurden. Die Scheu, die allerdings auch vor solchen Wesen empfunden wird, Geschenke selbst, durch die man ihre Gunst zu gewinnen, sie hold und freundlich zu stimmen sucht, sind noch kein Beweis für göttlich verehrte, d. h. für Wesen von religiöser Bedeutung. Diese Versuche, Götter ohne Gott herauszubringen, scheinen also die wahre Kraft und Stärke des Begriffs nicht erreicht zu haben. Götter dieser Art würden doch nur uneigentlich so genannt. Hume selbst gibt

[1] Da die Thatsache für die Folge wichtig ist, so mögen die beweisenden Stellen hier stehen. Eine, in der sich der Verfasser ganz allgemein erklärt, ist folgende:

Les ecclésiastiques y ont ajouté une autre fausseté positive en disant, que ce peuple avait une religion. Persuadés, qu'il était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bonne ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées ou gravées sur leurs pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils se figurèrent à l'instant, que c'étaient leurs idoles, et les brulèrent. Ces peuples emploient aujourd'hui encore les mêmes figures, mais ils ne le font que pour amusement, *car ils n'ont aucune réligion.* Voyages T. II, p. 3.

Von den Payaguas unter andern erzählt er ebendas. S. 137: Quand la tempête ou le vent renverse leurs huttes ou cases, ils prennent quelques tisons de leur feu, ils courent à quelque distance contre le vent, en le menaçant avec leurs tisons. D'autres pour épouvanter la tempête donnent force coups de poing en l'air; ils en font quelquefois autant, quand ils aperçoivent la nouvelle lune; mais, disent-ils, ce n'est que pour marquer leur joie: ce qui a donné lieu à quelques personnes de croire, qu'ils l'adoraient: mais le *fait positif* est, qu'ils ne rendent ni culte ni adoration *à rien au monde* et *qu'ils n'ont aucune réligion.*

dieß zu und ſpricht es aus. „Die Sache genau betrachtet", ſo lauten ſeine Worte, „iſt dieſe vorgebliche Religion in der That nur ein mit Aberglauben verbundener Atheismus. Die Gegenſtände ihrer Verehrung haben mit unſerer Idee der Gottheit nicht den geringſten Zuſammenhang" [1]. An einer andern Stelle äußert er: wenn man aus dem alteuropäiſchen Glauben Gott und die Engel (denn dieſe als willenloſe Werkzeuge der Gottheit können ohne dieſe nicht gedacht werden) hinwegnähme und nur die Feen und die Kobolde behielte, würde ein jenem vorgeblichen Polytheismus ähnlicher Glaube herauskommen [2].

Nach dieſer keinen Widerſpruch zulaſſenden Erklärung D. Humes ſind wir nun auch berechtigt, alle bisher vorgekommenen Erklärungen unter dem allgemeinen Titel der irreligiöſen zuſammenzufaſſen und auf dieſe Weiſe völlig mit ihnen abzuſchließen; und es iſt ebenſo klar, daß wir jetzt erſt zu den religiöſen als Gegenſtand einer völlig neuen Entwicklung übergehen. Die letzte Entwicklung galt bloß der Frage, welche Erklärungen religiöſe genannt werden können, welche nicht. Der geſunde Verſtand ſagt: Polytheismus kann doch nicht Atheismus, wirklicher Polytheismus nicht etwas ſeyn, worin gar nichts von Theismus iſt. Eigentliche Götter können nur heißen, denen, ſey es durch noch ſo viele Zwiſchenglieder hindurch, und auf welche Weiſe immer, aber doch auf irgend eine Weiſe, Gott zu Grunde liegt. — Hieran wird dadurch nichts geändert, daß man ſich entſchließt, zu ſagen: die Mythologie ſey die falſche Religion. Denn die falſche Religion iſt darum nicht Irreligion, wie der Irrthum (wenigſtens was ſo zu heißen verdient) nicht vollkommener Mangel an Wahrheit, ſondern nur die verkehrte Wahrheit ſelbſt iſt.

Indem wir aber hiemit ausſprechen, was wir zu einer wirklich religiöſen Anſicht fordern, zeigt ſich auch ſogleich die Schwierigkeit,

[1] A bien considérer la chose, cette pretendue Religion n'est en effet *qu'un Athéisme superstitieux*, les objets du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la Divinité. Histoire naturelle de la Religion p. 25. Dieſe und die folgenden Stellen ſind nach der (guten) franzöſiſchen Ueberſetzung citirt.

[2] Ebendaſ. p. 35.

welcher sie in der Ausführung begegnet, und die nun erst zeigt, welche Ursachen die früheren Erklärer hatten, vor der religiösen Bedeutung so entschieden zurückzutreten und eher alles aufzubieten, ja fast das Unglaubliche sich gefallen zu lassen, als etwas eigentlich Religiöses in der Mythologie, oder auch nur in den angeblich vormythologischen Vorstellungen zuzugeben, von denen Hume selbst sagt, daß sie nichts von Gott enthalten. Denn es liegt in der menschlichen Natur, vor unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten zu erschrecken und Auswege zu suchen, und erst wenn man sieht, daß alle diese falschen Erleichterungsmittel keine Hülfe gewähren, sich in das Unvermeidliche und Unwiderstreitbare zu ergeben.

Die wirklich religiöse Bedeutung der Mythologie als die ursprüngliche vorausgesetzt, ist die Schwierigkeit zu erklären, wie dem Polytheismus ursprünglich Gott zu Grunde liegen konnte. Auch hier werden *verschiedene* Möglichkeiten sich darstellen, und deren Erörterung wird unser nächstes Geschäft seyn. Denn nachdem uns außer der religiösen Ansicht keine andere übrig geblieben, werden wir uns ganz in diese einschließen und sehen, wie sie sich ausführen lasse, und auch hier wieder werden wir darauf bedacht seyn, von der ersten möglichen Voraussetzung auszugehen, mit der sich eine ursprünglich religiöse Bedeutung begreifen läßt.

Die *erste mögliche* ist aber überall die, welche am wenigsten annimmt, hier also unstreitig diejenige, welche am wenigsten von einer wirklichen Erkenntniß Gottes, sondern nur die Potenz oder den Keim einer solchen voraussetzt. Hiefür aber bietet sich von selbst dar — die schon von den Alten sich herschreibende und früher allgemein in den Schulen gelehrte Notitia Dei insita, mit welcher in der That sich kein anderer Begriff als der eines bloß potentia vorhandenen Gottesbewußtseyns verbinden läßt, welches aber in sich selbst die Nothwendigkeit hätte, zum actus überzugehen, sich zum wirklichen Gottesbewußtseyn zu erheben. Es möchte hier der Moment seyn, wo die früher angeregte instinktartige Entstehung zu einem bestimmten Begriff gelangen könnte: es wäre ein *religiöser Instinkt*, der die Mythologie erzeugte; denn was anderes soll man sich unter einer solchen bloß allgemeinen und

unbestimmten Kunde von Gott denken? Jeder Instinkt ist mit einem Suchen des Gegenstandes verbunden, auf den er sich bezieht. Aus einem solchen Greifen und Tasten nach dem dunkel geforderten Gott ließe sich, so scheint es, ein Polytheismus, der es wirklich ist, ohne großen Aufwand begreifen. Indeß wird es auch hier an Abstufungen nicht fehlen.

Der unmittelbare Gegenstand des menschlichen Erkennens bleibt die Natur oder die Sinnenwelt, Gott ist nur das dunkle Ziel, nach dem gestrebt, und das zuerst in der Natur gesucht wird. Die beliebte Erklärung durch Naturvergötterung würde erst hier ihre Stelle finden, denn immer müßte wenigstens eine angeborene dunkle Kunde von Gott vorausgehen. Früher konnte also von dieser Erklärung nicht die Rede seyn. Unter Voraussetzung eines religiösen Instinkts würde sich begreifen lassen, wie der Mensch den Gott, den er sucht, zunächst in den allgegenwärtigen Elementen oder in den Gestirnen, welche den mächtigsten oder wohlthätigsten Einfluß auf ihn ausüben, zu finden glaubt, allmählich, ihn sich näher zu bringen, zur Erde herabsteigt, selbst in unorganischen Formen den Gott sich vergegenwärtigt, bald mehr in organischen Wesen, eine Zeit lang selbst unter Thierformen, endlich in reiner Menschengestalt ihn vorstellen zu können wähnt. Hieher würden also die Auslegungen gehören, denen die mythologischen Gottheiten vergötterte Naturwesen sind, oder vorzüglich nur eines derselben, die Sonne, die in ihren verschiedenen Stellungen während eines Jahreslaufs jedesmal eine andere würde, namentlich die Erklärungen von Volney [1], Dupuis [2] u. a.

Ein mehr philosophisches Ansehen würde die von der Notitia insita ausgehende Erklärung erhalten, wenn man die Natur ganz aus dem Spiele ließe, die Entstehung von der Außenwelt unabhängig und ganz innerlich machte, indem man voraussetzte, jener Instinkt habe ein ihm selbst innewohnendes Gesetz (dasselbe, durch welches auch die Stufenfolge in der Natur bestimmt ist), vermöge dieses Gesetzes gehe er die ganze Natur hindurch, auf jeder Stufe Gott besitzend und wieder verlierend, bis er

[1] Origine de tous les Cultes.
[2] Les Ruines.

zu dem alle Momente überragenden, sie als Vergangenheit von sich, damit als bloße Momente der Natur setzenden, demnach selbst über der Natur stehenden Gott gelange. Weil in dieser aufsteigenden Bewegung Gott das Ziel (terminus ad quem) ist, so würde auf jeder Stufe Gott geglaubt, der letzte Inhalt des hiemit entstehenden Polytheismus also doch wirklich Gott seyn.

Diese Erklärung wäre die erste, welche die Mythologie durch eine rein innere und zugleich nothwendige Bewegung entstehen ließe, die so von allen äußeren und bloß zufälligen Voraussetzungen sich befreit hätte, und diese gewiß wäre wenigstens als Vorbild der höchsten zu betrachten, zu welcher wir fortzuschreiten hätten. Denn für die letzte oder höchste selbst könnte sie schon deßhalb nicht gelten, weil sie auch eine noch nicht begriffene Voraussetzung hat; eben jenen Instinkt, der, wenn er mächtig genug ist, die Menschheit in dieser Bewegung zu dem wahren Gott zu erhalten, selbst etwas Reelles, eine wirkliche Potenz seyn muß, für deren Erklärung man nicht hoffen könnte, mit der bloßen Gottesidee auszureichen, man möchte denn glauben, es sey hier um ein bloßes logisches Kunststück zu thun, womit eine dürftige Philosophie vielleicht gern auch dieser Untersuchung zu Hülfe käme, um das Armselige: die Gottesidee erst auf die dürftigste Gestalt herabzusetzen, um sie dann künstlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu lassen. Es handelt sich nicht um den Zusammenhang, in den sich das Materielle der Mythologie allerdings auch mit der bloßen Idee setzen läßt (die Mythologie würde dieß leiden, wie es auch die Natur leidet); aber so wenig als die Natur durch ein solches Kunststück erklärt wäre, so wenig würde durch ein ähnliches die Mythologie erklärt seyn, aber eben um Erklärung handelt es sich, nicht um die bloße ideelle Möglichkeit, sondern um die wirkliche Entstehung der Mythologie. Die Voraussetzung eines religiösen Instinkts, der in seiner Art nicht weniger wirklich ist, als jeder andere, könnte der erste Schritt seyn zu der Einsicht, daß die Mythologie aus einem bloß idealen Verhältniß, in dem das Bewußtseyn zu irgend einem Gegenstande steht, nicht erklärbar ist.

Jedenfalls hätte es mehr Schwierigkeit, dem Polytheismus ein

förmliche Lehre als eine bloß angeborene Kunde von Gott vorausgehen zu lassen. Widrig ist bei Voraussetzung einer Lehre auch die Annahme einer Entstellung, die mit einer Lehre nothwendig verbunden ist, die zum Polytheismus werden soll. David Hume bestreitet mit siegreichem Gedanken sowohl die Möglichkeit der Entstehung einer solchen Lehre, als auch die Möglichkeit der Entstellung derselben. An die Notitia insita dachte er nicht einmal. Hume gehört im Allgemeinen zu denen, welche von einem Instinkt ebensowenig wissen wollen, als von angeborenen Begriffen. Er zieht aus dem Grunde, weil, wie er behauptet, nicht zwei Völker, ja nicht zwei Menschen über den Punkt der Religion übereinstimmen, den Schluß, daß das religiöse Gefühl nicht wie die Selbstliebe oder die gegenseitige Zuneigung der Geschlechter auf einem natürlichen Trieb beruhen könne, und will höchstens eine Geneigtheit zugeben, die wir alle haben, unbestimmter Weise an die Existenz irgend einer unsichtbaren und intelligenten Gewalt zu glauben, eine Geneigtheit, von der es ihm noch sehr zweifelhaft scheint, ob sie auf einem ursprünglichen Instinkt beruht [1].

Humes Absicht ist, die wirklich religiöse Bedeutung der Mythologie als eine ursprüngliche zu bestreiten; in dieser Hinsicht hätte er vor allem die Notitia insita bestreiten müssen, hätte er es nicht aus dem schon angezeigten Grund unnöthig gefunden; denn zu seiner Zeit war jene Lehre von einer angeborenen Kunde völlig veraltet und hatte jede Geltung verloren. Was er daher allein zu bestreiten nöthig glaubt, ist die Möglichkeit, dem Polytheismus und der Mythologie eine religiöse Lehre vorausgehen zu lassen, die sich in beiden entstellt hätte. Nimmt man einmal eine Lehre an, so weiß Hume von keiner andern als einer wissenschaftlich gefundenen, von keinem andern als einem auf Vernunftschlüssen beruhenden Theismus (Theisme raisonné). Eine Erklärung aber, die einen solchen vorausgesetzt hätte, hat nie wirklich existirt. Hume bringt diese Erklärung bloß vor, um sie, und da er nichts anderes kennt, um damit überhaupt eine ursprünglich theistische Bedeutung

[1] Histoire nat. de la Rel. p. 110.

zu widerlegen. Da hat er dann ganz leicht zu zeigen, daß ein solcher Theismus — raisonné — in den Zeiten vor der Mythologie nicht entstehen, und wenn entstehen, sich nicht zum Polytheismus entstellen konnte.

Eine Merkwürdigkeit ist, daß Hume hier in seiner Natürlichen Geschichte der Religion als möglich voraussetzt, was er bekanntlich in seinen allgemeineren philosophischen Untersuchungen sehr wenig zuzugeben bereit ist: es sey der Vernunft möglich, durch Schlüsse, die von der sichtbaren Natur ausgehen, zum Begriff und zu der Ueberzeugung von einem intelligenten Welturheber, einem vollkommensten Wesen u. s. w., kurz zu dem zu gelangen, was er unter Theismus versteht, und was freilich etwas so Inhaltsloses ist, daß es weit eher einer abgelebten oder eben im Ablaufen begriffenen, als einer noch frischen und kräftigen Zeit zuzutrauen ist, und daß Hume seinen ganzen Beweis sich füglich hätte ersparen können.

Wer einigermaßen die natürlichen Fortschritte unserer Kenntnisse beobachtet habe, werde überzeugt seyn, daß die unwissende Menge anfänglich nur sehr grober und irriger Vorstellungen fähig gewesen sey. Wie sollte sie sich denn zu dem Begriff eines vollkommensten Wesens erhoben haben, von dem die Ordnung und Regelmäßigkeit in allen Theilen der Natur herkomme? Ob man wohl glaube, eine solche Menschheit werde sich die Gottheit als einen reinen Geist, als ein allweises, allmächtiges, unendliches Wesen, und nicht vielmehr als eine beschränkte Macht, mit Leidenschaften, Begierden, selbst mit Organen wie die unsern gedacht haben? Ebenso leicht würde man für möglich halten, daß es Palläste gegeben, ehe Hütten gebaut worden, oder daß die Geometrie dem Ackerbau vorausgegangen sey [1].

Hatten sich aber die Menschen einmal durch Schlüsse, die sich auf die Wunder der Natur gründeten, von dem Daseyn eines höchsten Wesens überzeugt, so war es ihnen unmöglich, diesen Glauben zu verlassen, um sich in Abgötterei zu stürzen. Die Grundsätze, mittelst welcher zuerst unter den Menschen diese glänzende Meinung entstanden war, mußten

[1] Ebendas. S. 5.

noch leichter sie erhalten; denn es ist unendlich schwerer eine Wahrheit zu entdecken und zu beweisen, als sie zu behaupten, wenn sie entdeckt und bewiesen ist. Mit speculativen, auf dem Weg des Räsonnements gewonnenen Einsichten verhält es sich ganz anders, als mit geschichtlichen Thatsachen, die sich leicht entstellen. Bei Meinungen, die durch Schlüsse gewonnen werden, sind entweder die Beweise klar und gemeinverständlich genug, um jedermann zu überzeugen: in diesem Falle werden sie hinreichen, die Meinungen in ihrer ursprünglichen Reinheit überall zu erhalten, wohin immer sie sich verbreiten; oder die Beweise sind abstruse, die Fassungskraft gewöhnlicher Menschen übersteigende: so werden die Lehren, die sich auf sie stützen, nur einer kleinen Anzahl von Menschen bekannt und in Vergessenheit begraben werden, sowie sich diese mit ihnen zu beschäftigen aufhören. Nimmt man das eine oder das andere an, immer wird man einen vorausgegangenen Theismus, der zur Vielgötterei entartet wäre, unmöglich finden. Leichte Schlüsse hätten ihn verhindert sich zu verderben; schwere und abstracte hätten ihn der Kenntniß des großen Haufens entzogen, unter dem allein Grundsätze und Meinungen sich entstellen[1].

Eigentlichen Theismus, d. h. was er so nennt, kann es also, wie nebenbei zu bemerken, für Hume in der Menschheit nicht eher geben, als im Zeitalter der schon geübten und völlig ausgebildeten Vernunft. In der Zeit, in welche der Ursprung des Polytheismus zurückgeht, ist also an einen solchen Theismus nicht zu denken, und was einem solchen Aehnliches in der Vorzeit vorkommen mag, sieht nur so aus und erklärt sich einfach auf folgende Art: Eine der abgöttischen Nationen erhebt eines der geglaubten unsichtbaren Wesen zum höchsten Rang, entweder weil sie sich ihr Gebiet unter dessen besonderer Botmäßigkeit denkt, oder weil sie die Meinung hat, es sey unter jenen Wesen wie unter den Menschen, wo einer als Monarch über die andern herrsche. Hat nun eine solche Erhebung einmal stattgefunden, so wird man sich um die Gunst dieses einen vorzüglich bemühen, ihm den Hof machen,

[1] Ebendas. S. 8—10.

seine Attribute steigern, wie es ja auch bei irdischen Monarchen geschieht, die man nicht bloß vorschriftsmäßig Allerhöchste und Allergnädigste nennt, sondern freiwillig sogar angebetete Monarchen selbst unter Christen kann nennen hören. Hat ein solcher Wetteifer der Schmeichelei, indem je einer den andern zu überbieten sucht, einmal angefangen, so kann es nicht fehlen, daß er durch immer seltsamere und pomphaftere Beiwörter unter fortwährend sich steigernden Hyperbeln endlich an eine Grenze gelangt, wo nicht weiter zu gehen ist; das eine Wesen heißt nun das höchste Wesen, das unendliche Wesen, das Wesen das seines Gleichen nicht hat, das Herr und Erhalter der Welt ist[1]. So entsteht die Vorstellung von einem Wesen, das dem, was wir Gott nennen, äußerlich ähnlich sieht; denn Hume selbst, der auf diese Weise den paradoxen, ja bizarr scheinenden Satz wirklich herausbringt, daß der Polytheismus dem Theismus vorausgegangen, ist zu klar, um nicht vollkommen zu wissen, daß ein solcher Theismus eigentlich nur Atheismus ist.

Nähmen wir nun aber an, es werde aus welchem Grunde immer für unvermeidlich gehalten, dem Polytheismus eine Lehre vorauszusetzen, so würde theils deren Inhalt, theils deren Entstehung bestimmt werden müssen. In der ersteren, der materiellen Beziehung dürfte man sich auf keinen Fall mit einer solchen leeren und abstracten, wie die ist, die in den jetzigen Schulen gelehrt wird, begnügen, sondern nur eine selbst inhaltsvolle, systematische, reich entfaltete Lehre könnte dem Zweck entsprechen; dadurch aber würde eine Erfindung noch unglaublicher, und man sähe sich daher die formelle Seite betreffend dahin gedrängt, eine religiöse Lehre anzunehmen, die unabhängig von menschlicher Erfindung in der Menschheit gewesen wäre, eine solche könnte nur eine göttlich geoffenbarte seyn. Damit wäre denn schon an sich ein ganz neuer Erklärungskreis betreten, denn eine göttliche Offenbarung ist ein reales Verhältniß Gottes zum menschlichen Bewußtseyn. Der actus der Offenbarung selbst ist ein realer Vorgang. Zugleich schiene hiemit jenes aller

[1] Ebendas. S. 45 f.

menſchlichen Erfindung Entgegengeſetzte erreicht, das ſchon früher gefordert, aber nicht gefunden worden; jedenfalls hätte man an einer göttlichen Offenbarung eine ſolidere Vorausſetzung, als an den früher vorgeſchlagenen, an dem Traumzuſtand, dem Hellſehen u. ſ. w. Hume konnte ſeiner Zeit gegenüber unnöthig finden, dieſer Möglichkeit auch nur zu erwähnen. Hermann will, wie er ſagt, niemand um dieſe fromme Meinung beneiden[1]. Und dennoch hätte er vielleicht einige Urſache, mit etwas weniger Geringſchätzung von ihr zu reden, theils weil ſie mit ſeiner eigenen Theorie in einer Hauptſache, der Annahme einer Entſtellung übereinſtimmt, theils weil er, im Fall es mit dem von ihm gebrauchten Dilemma, nach welchem ſich außer Selbſterfindung und göttlicher Offenbarung nichts Drittes denken läßt, ſeine Richtigkeit hätte, ſelbſt noch in den Fall kommen konnte, die fromme Meinung anzunehmen. Hermanns Theorie wäre gewiß ganz vortrefflich, wenn die Mythologie nie anders als auf dem Papier exiſtirt hätte, oder eine bloße Schulübung geweſen wäre. Was wollte ſie aber antworten, wenn man ſie an die unnatürlichen Opfer erinnerte, welche die Völker ihren mythologiſchen Vorſtellungen gebracht haben? Tantum, könnte man wohl ihn fragen, quod sumis potuit suadere malorum? Konnte aus dem was du annimmſt — aus ſo unſchuldigen Vorausſetzungen ſo viel Schlimmes entſtehen? Geſteht, könnte man allen zurufen, welche mit ihm in Beſtreitung der urſprünglich religiöſen Bedeutung übereinſtimmen, ſolche Folgen laſſen ſich von ſolchen Urſachen nicht ableiten; bekennt, daß es einer unabweislichen Autorität bedurfte, ebenſowohl um dieſe Opfer zu heiſchen, als um ſie zu vollbringen, z. B. irgend einem Gott die geliebteſten Kinder lebendig zu verbrennen! Wenn nur kosmogoniſche Philoſophen im Hintergrund ſtanden, keine Erinnerung an einen realen Vorgang, der ſolchen Vorſtellungen eine unwiderſtehliche Gewalt über das Bewußtſeyn verlieh, mußte da nicht ſofort die Natur in ihre Rechte wieder eintreten? Dem natürlichen Gefühl, das ſo unnatürlichen Forderungen ſich entgegenſetzte, konnte nur eine übernatürliche

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie S. 25 f.

Thatsache Stillschweigen gebieten, deren Eindruck in aller Verwirrung fortdauernd sich erhielt.

Wenn man indeß die Mythologie als eine Entstellung der geoffenbarten Wahrheit ansieht, so ist es eben nicht mehr hinreichend, ihr bloßen Theismus vorauszusetzen, denn in diesem liegt nur, daß überhaupt Gott gedacht werde. In der Offenbarung ist es aber nicht bloß Gott überhaupt, es ist der bestimmte Gott, der Gott der es ist, der wahre Gott, welcher sich offenbart, und er offenbart sich auch als den wahren. Hier muß also eine Bestimmung hinzukommen: es ist nicht Theismus, es ist Monotheismus, der dem Polytheismus vorausgeht, denn damit wird allgemein und überall nicht bloß die Religion überhaupt, sondern die wahre bezeichnet. Und diese Meinung (daß dem Polytheismus Monotheismus vorausgegangen) war denn seit christlichen Zeiten bis auf die neueren, bestimmt wohl bis auf D. Hume, im ungestörten Besitz einer vollkommenen und allgemeinen Zustimmung. Man hielt es gleichsam für unmöglich, daß Polytheismus anders habe entstehen können, als durch den Verderb einer reineren Religion, und daß diese von einer göttlichen Offenbarung sich hergeschrieben, war ein von jener Annahme wieder gewissermaßen unzertrennlicher Gedanke.

Aber mit dem bloßen Wort Monotheismus ist es nicht gethan. Was ist sein Inhalt? Ist er von der Art, daß in ihm Stoff eines späteren Polytheismus liegt? Dann gewiß nicht, wenn man den Inhalt des Monotheismus in dem bloßen Begriff der Einzigkeit Gottes bestehen läßt. Denn was enthält diese Einzigkeit Gottes? Sie ist eben die reine Negation eines andern außer dem einen, bloße Abwehr aller Vielheit; wie soll nun aus dieser ihr gerades Gegentheil hervorgehen? Welchen Stoff, welche Möglichkeit einer Vielheit läßt die einmal ausgesprochene abstracte Einzigkeit übrig? Diese Schwierigkeit hat auch Lessing empfunden als er in der Erziehung des Menschengeschlechts die Worte schrieb: „Wenn auch der erste Mensch mit dem Begriff von einem einzigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene

Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßliche, und gab jedem dieser Theile ein besonderes Merkmal; so entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei“[1]. Die Worte sind uns werth als Beweis, daß der herrliche Mann einmal auch mit dieser Frage sich beschäftigt, wenn schon nur vorübergehend; denn übrigens darf man wohl annehmen, daß Lessing in einer Abhandlung von viel weiter reichendem Zweck, und wo er überhaupt sich kurz zu fassen bedacht war, so schnell als möglich über den schwierigen Punkt hinwegzukommen suchte[2]. Nur das Wahre liegt in seiner Aeußerung, daß ein nicht erworbener Begriff, solange er nicht ein erworbener geworden, dem Verderb ausgesetzt ist. Uebrigens soll Polytheismus entstehen, indem der mitgetheilte Begriff (denn der spätere Ausdruck erklärt wohl den frühern: der Mensch sey mit diesem Begriff ausgestattet) von der Vernunft bearbeitet wird; hiemit wäre dem Polytheismus doch eine rationale Entstehung gegeben: nicht er selbst, nur der ihm vorausgesetzte Begriff ist unabhängig von menschlicher Vernunft. Das Mittel zur angenommenen Zerlegung des einen fand Lessing vermuthlich wohl darin, daß die Einheit dennoch zugleich als der Inbegriff aller Beziehungen

[1] §. 6 und §. 7.

[2] Lessing selbst spricht in einem Brief an seinen Bruder (Sämmtl. Schr. XXX, S. 523) von der Erziehung des Menschengeschlechts auf eine Weise, die anzeigt, daß sie ihm nicht genügte; „ich habe, heißt es, ihm (dem Buchhändler Voß) die E. d. M. geschickt, die er mir auf ein halbes Dutzend Bogen ausdehnen soll. Ich kann ja das Ding vollends in die Welt schicken, da ich es nie für meine Arbeit erkennen werde, und doch mehrere nach dem ganzen Plan begierig gewesen sind“. — Wenn man aus den unterstrichenen Worten schließen wollte, Lessing sey überhaupt nicht Verfasser, so möchte eher das Gegentheil daraus folgen. Indem er sagt, er werde es nie als seine Arbeit erkennen, gesteht er eben damit, daß es seine Arbeit ist. Kann ja doch auch der große Autor, und gerade ein solcher wie Lessing, eine Schrift, die ihm nicht genügt (und konnte die E. d. M. G. einem Geist wie Lessing überhaupt, nämlich auch in weiterer Beziehung genügen, mußte er ihren Inhalt nicht betrachten als etwas, das nur einstweilen aufgestellt werde, an dessen Stelle einst etwas ganz anderes, jetzt noch nicht Ausführbares treten müsse?) kann doch, sage ich, ein Autor wie Lessing auch eine solche Schrift herausgeben, eben als Uebergang und Stufe zu einer höheren Entwicklung.

Gottes auf Natur und Welt gedacht wurde; jeder Seite derselben wendet die Gottheit gleichsam ein anderes Antlitz zu, ohne darum selbst vielfältig zu werden. Natürlich, daß in jeder dieser möglichen Ansichten die Gottheit mit einem besondern Namen bezeichnet wird; Beispiele solcher, verschiedene Bezüge ausdrückender Namen finden sich selbst im Alten Testament. In der Folge gehen diese Namen, deren leicht eine Unzahl seyn kann, in ebenso viele Namen besonderer Gottheiten über. Man vergißt der Einheit über der Vielheit, und indem dieses oder jenes Volk, ja unter demselben Volk dieser oder jener Stamm, unter demselben Stamm dieses oder jenes Individuum, nach Bedürfnissen oder Neigungen sich einer jener Seiten besonders zuwendet, entsteht Vielgötterei. So leicht, so unmerklich dachte sich wenigstens Cudworth den Uebergang. Dieses bloß nominelle Auseinandergehen hat indeß einem reellen, das in der Folge angenommen wurde, zum Vorspiel gedient.

Hier mögen wir uns nun wohl erinnern, daß der mythologische Polytheismus nicht bloße Götterlehre, sondern Göttergeschichte ist. Inwieferne nun die Offenbarung auch den wahren Gott in ein geschichtliches Verhältniß zu der Menschheit setzt, ließe sich denken, daß eben diese mit der Offenbarung gegebene göttliche Geschichte zum Stoff des Polytheismus geworden, daß ihre Momente zu mythologischen sich entstellt hätten. Eine Entwicklung der Mythologie aus der Offenbarung in diesem Sinn hätte viel Beachtenswerthes darbieten können. Unter den wirklich aufgestellten Erklärungen finden wir indeß eine solche Entwicklung nicht; theils mochte man bei der Ausführung zu große Schwierigkeiten antreffen, theils konnte man sie in anderer Hinsicht zu gewagt finden. Dagegen warf man sich auf die menschliche Seite der Offenbarungsgeschichte, und suchte zunächst den bloß historischen Inhalt vorzüglich der mosaischen Schriften zu euemeristischen Deutungen zu benutzen. So sollte der griechische Kronos, der an dem Vater Uranos gefrevelt, der von den Heiden vergötterte Cham seyn, welcher an dem Vater Noah gefrevelt hat. Wirklich sind die chamitischen Nationen vorzugsweise Verehrer des Kronos. An die umgekehrte Erklärung, daß

Götterſagen anderer Völker im Alten Teſtament euemeriſirt, als menſchliche Begebenheiten erzählt worden, konnte man in jener Zeit nicht denken.

Der Haupturheber dieſer euemeriſtiſchen Benutzung des Alten Teſtaments war Gerhard Voß, deſſen Werk De Origine et progressu Idololatriae übrigens für ſeine Zeit das Verdienſt einer vollkommenen und nichts ausſchließenden Gelehrſamkeit hat. Angewendet wurde ſie, mit oft unglücklichem Witz, von Samuel Bochart, völlig ins Abgeſchmackte getrieben von dem bekannten franzöſiſchen Biſchof Daniel Huet, in deſſen Demonstratio Evangelica man bewieſen leſen kann, daß der Taaut der Phönikier, der Adonis der Syrer, der Oſiris der Aegypter, der Zoroaſter der Perſer, der Kadmos und Danaos der Griechen, kurz daß alle göttlichen und menſchlichen Perſönlichkeiten der verſchiedenen Mythologien nur ein Individuum ſind — Moſes. Dieſe Deutungen können höchſtens als sententiae dudum explosae für den Fall erwähnt werden, daß ſie irgend jemand, wie es neuerlich mit anderem geſchehen, wieder hervorzuziehen gedächte.

Auf dieſe Weiſe war es überhaupt zuletzt nicht mehr die Offenbarung ſelbſt, es waren die altteſtamentlichen Schriften, und auch unter dieſen vorzüglich nur die hiſtoriſchen, in denen man die Erklärung für die älteſten Mythen ſuchte. In dem mehr dogmatiſchen Theil der moſaiſchen Bücher, wenn man deren Inhalt auch als früher ſchon in der Ueberlieferung vorhanden vorausſetzen durfte, konnte man um ſo weniger Stoff für die Entſtehung mythologiſcher Vorſtellungen finden, je leichter es war, ſelbſt in den erſten Ausſprüchen der Geneſis, z. B. in der Schöpfungsgeſchichte, deutliche Rückſichten auf bereits vorhandene Lehren einer falſchen Religion wahrzunehmen. In der Art, wie die Schöpfungsgeſchichte das Licht auf göttliches Geheiß, und damit erſt einen Gegenſatz von Licht und Finſterniß entſtehen läßt, wie Gott das Licht gut heißt, ohne die Finſterniß böſe zu nennen, in Verbindung mit der wiederholten Verſicherung, daß alles gut war, kann ſie ſcheinen den Lehren widerſprechen zu wollen, welche Licht und Finſterniß als zwei Principien anſehen, die anſtatt erſchaffen zu ſeyn als gutes und böſes Princip im Streit und Widerſpruch miteinander die Welt

hervorbringen. Indem ich dieß als eine mögliche Meinung ausspreche, weise ich um so bestimmter den Einfall zurück, daß diese Kapitel selbst Philosopheme und Mythen außerhebräischer Völker enthalten. Wenigstens auf die griechischen Mythen wird man die Vermuthung nicht ausdehnen, und dennoch wäre es leicht zu zeigen, daß z. B. die Geschichte des Sündenfalls weit mehr mit den Persephone-Mythen der Hellenen gemein hat, als mit irgend etwas anderem, das man aus persischen oder indischen Quellen beizubringen gewußt hat.

In dieser Beschränkung also hatte sich der Versuch, die Mythologie mit der Offenbarung in Zusammenhang zu bringen, bis zu dem Ende des vorigen Jahrhunderts gehalten; seit dieser Zeit aber, da unsere Kenntniß der verschiedenen Mythologien, zumal aber der Religionssysteme des Morgenlandes, sich so ansehnlich erweitert hat, konnte eine freiere und zumal eine von den schriftlichen Urkunden der Offenbarung unabhängigere Ansicht sich geltend machen.

Durch die Uebereinstimmungen, welche man zwischen der ägyptischen, indischen, griechischen Mythologie findet, wurde man in Erklärung der Mythologie zuletzt auf ein gemeinschaftliches Ganzes von Vorstellungen geführt, in dem die verschiedenen Götterlehren ihre Einheit gehabt haben. Diese allen Götterlehren zum Grunde liegende Einheit diente dann zum Gipfel einer Hypothese. Eine solche Einheit kann nämlich nicht mehr im Bewußtseyn eines einzelnen Volks (jedes Volk wird sich als solches erst bewußt im Weggehen von dieser Einheit), auch nicht eines Urvolks gedacht werden; der Begriff eines Urvolks wurde bekanntlich von Bailly durch seine Geschichte der Astronomie und seine Briefe über den Ursprung der Wissenschaften in Umlauf gesetzt, ist aber eigentlich ein sich selbst aufhebender. Denn entweder denkt man es mit den unterscheidenden Eigenschaften eines wirklichen Volks, so kann es nicht mehr die Einheit enthalten, die wir suchen, und es setzt bereits andere Völker außer sich voraus; oder man denkt es ohne Eigenthümlichkeit und ohne alles individuelle Bewußtseyn, so ist es nicht ein Volk, sondern die ursprüngliche Menschheit selbst, die über dem Volke. So ist man von der ersten Wahrnehmung jener Uebereinstimmungen

ſtufenweiſe zuletzt dahin gelangt, in der Urzeit, angeregt oder mitgetheilt von einer Uroffenbarung, die nicht einem einzelnen Volk ſondern dem geſammten Menſchengeſchlecht zu Theil geworden wäre, ein über den buchſtäblichen Inhalt der Moſaiſchen Schriften weit hinausgehendes Syſtem vorauszuſetzen, ein Syſtem, von dem die Lehre Moſis ſelbſt keinen vollendeten Begriff gebe, ſondern nur noch gewiſſermaßen einen Auszug enthalte; aufgeſtellt im Widerſpruch und zur Niederhaltung des Polytheismus, habe dieſe Lehre mit weiſer Vorſicht alle Elemente entfernt, aus deren Mißverſtand Polytheismus hervorgegangen, und ſich mehr bloß an das Negative — die Verwerfung der Vielgötterei gehalten. Wolle man daher von jenem Urſyſtem ſich einen Begriff machen, ſo reichen dazu die moſaiſchen Schriften nicht hin, man müſſe die fehlenden Glieder eben in den fremden Götterlehren, in den Bruchſtücken der morgenländiſchen Religionen und den verſchiedenen Mythologien aufſuchen [1].

Der Erſte, der durch die Uebereinſtimmung orientaliſcher Götterlehren mit griechiſchen Vorſtellungen von der einen, mit Lehren des Alten Teſtaments von der andern Seite zu ſolchen Schlüſſen hingezogen wurde, noch mehr aber andere hinzog, war der um die Geſchichte der morgenländiſchen Poeſie und die Kenntniß der aſiatiſchen Religionen unſterblich verdiente Stifter und erſte Präſident der aſiatiſchen Geſellſchaft in Calcutta, William Jones. Mag er von dem erſten Erſtaunen über die neuaufgedeckte Welt zu lebhaft hingeriſſen, in einigem weiter gegangen ſeyn, als kalter Verſtand und die ruhige Einſicht einer ſpätern Zeit gutheißen konnte: ſtets wird ihn das Schöne und Edle ſeines Geiſtes in der Meinung aller, die es zu erkennen fähig ſind, weit über

[1] Man vergl. die Stelle in meiner Abhandlung Ueber die Gottheiten von Samothrake S. 30, die indeß, wie der Zuſammenhang zeigt, keine Behauptung enthalten, ſondern nur der dort angeführten Meinung, die ſich bloß an den Buchſtaben der moſaiſchen Urkunden hält, eine andere als ebenfalls möglich entgegenſtellen ſollte. Uebrigens war allerdings der Verfaſſer damals mehr mit dem Materiellen der Mythologie beſchäftigt, und hielt ſich die formellen Fragen noch fern, die erſt in den gegenwärtigen Vorträgen zur Sprache gebracht wurden.

das Urtheil des gemeinen Haufens roher und bloß handwerksmäßiger Gelehrten hinaussetzen.

Fehlte es den Vergleichungen und Schlüssen William Jones zu oft an genauer Begründung und Ausführung, so hat dagegen Friedrich Creuzer durch die Macht einer allseitigen und überwältigenden Induction die ursprünglich religiöse Bedeutung der Mythologie zu einer nicht mehr zu widersprechenden historischen Evidenz erhoben. Doch nicht auf dieses Allgemeine beschränkt sich das Verdienst seines berühmten Werkes[1]; der philosophische Tiefblick, mit dem der Verfasser die verborgensten Bezüge zwischen den verschiedenen Götterlehren und den analogen Vorstellungen derselben enthüllt, hat besonders lebhaft den Gedanken eines ursprünglichen Ganzen erweckt, eines Gebäudes unvordenklicher menschlicher Wissenschaft, das allmählich verfallen oder von einer plötzlichen Zerstörung betroffen, mit seinen Trümmern, die kein einzelnes Volk, die nur alle zusammen vollständig besitzen, die ganze Erde bedeckt hat; und wenigstens auf die früheren, den Inhalt der Mythologie atomistisch zusammensetzenden Erklärungen ist seitdem nicht wieder zurückzukommen[2].

Näher bestimmt ließe sich Creuzers ganze Meinung etwa auf folgende Art aussprechen. Da nicht unmittelbar die Offenbarung selbst, sondern nur das im Bewußtseyn gebliebene Resultat derselben einer

Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. IV Th. 3. Aufl. Bei der Ausarbeitung der gegenwärtigen Vorträge ist die 2. Auflage benutzt. — Studirenden ist der (in demselben Verlag erschienene) Auszug des Werks von Moser, der alles Wesentliche ohne Verlust in einem Bande enthält, zu empfehlen; höchst beachtungswerth ist die franz. Bearbeitung von Guigniaut (Religions de l'Antiquité, Ouvrage traduit de l'Allemand du Dr. F. Creuzer refondu en partie completé et developpé. Paris 1825. III Theile), die manches Schätzbare und Neue hinzugefügt hat.

[2] Man könnte die Mythologie etwa auch mit einem großen Tonstück vergleichen, das eine Anzahl Menschen, die allen Sinn für den musikalischen Zusammenhang, für Rhythmus und Tact desselben verloren hätten, gleichsam mechanisch fortspielte, wo es dann nur als eine unentwirrbare Masse von Mißtönen erscheinen könnte, indeß dasselbe Tonstück, kunstgemäß aufgeführt, sogleich seine Harmonie, seinen Zusammenhang und ursprünglichen Verstand wieder offenbaren würde.

Alteration fähig ist, so mußte hier allerdings eine Lehre in die Mitte treten, aber eine solche, in der Gott nicht nur theistisch, bloß *als* Gott, in seiner Absonderung von der Welt, sondern zugleich als Natur- und Welt begreifende Einheit, dargestellt war, sey es auf eine Weise, die *den* Systemen analog war, welche zumal ein gewisser schaler Theismus *alle* ohne Unterschied als Pantheismus bezeichnet, oder daß man sich jenes System mehr in der Weise altorientalischer Emanationslehren denke, wo die an sich von aller Vielheit freie Gottheit herabsteigend sich in eine Vielheit endlicher Gestalten einbildet, die nur ebenso viele Manifestationen, oder um ein neueres Lieblingswort zu brauchen, Incarnationen ihres unendlichen Wesens sind. Auf die eine oder die andere Weise gedacht wäre die Lehre nicht ein abstracter, die Vielheit absolut ausschließender, sondern ein *realer*, die Vielheit in sich selbst setzender *Monotheismus*.

Solange die Vielheit der Elemente von der Einheit beherrscht und überwältigt ist, bleibt die Einheit des Gottes unaufgehoben im Bewußtseyn; sowie die Lehre von Volk zu Volk fortschreitet, ja unter demselben Volk im Laufe der Zeit und der Ueberlieferung, nimmt sie immer mehr polytheistische Färbung an, indem sich die Elemente der organischen Unterordnung unter die herrschende Idee entziehen und allmählich selbständiger ausbilden, bis zuletzt das Ganze aus seinen Fugen weicht, und die Einheit ganz zurück-, hingegen die Vielheit hervortritt. So fand schon W. Jones in den indischen Vedas, die wir uns nach seiner Meinung geraume Zeit vor der Sendung Mosis in den ersten Perioden nach der Sündfluth geschrieben denken müßten, noch ein von dem spätern indischen Volksglauben weit entferntes, der Urreligion näher stehendes System. Der spätere Polytheismus Indiens stammt von der ältesten Religion nicht unmittelbar, sondern nur durch successive Entartung der besseren noch in den heiligen Büchern enthaltenen Ueberlieferungen, ab. Ueberhaupt zeigt eine genauere Aufmerksamkeit deutlich in den verschiedenen Götterlehren ein allmähliches und fast stufenmäßiges Zurücktreten der Einheit. In dem Verhältniß, als die Einheit noch eine größere Macht hat, erscheinen die Vorstellungen der indischen und ägyptischen

Götterlehre noch von viel doctrinellerem Gehalt, aber in gleichem Verhältniß ungeheurer, ausschweifender, zum Theil sogar monstros; dagegen zeigt sich in dem Verhältniß, als in ihr die Einheit mehr aufgegeben ist, die griechische Mythologie zwar von geringerem doctrinellen Gehalt, aber um so poetischer; der Irrthum hat sich in ihr so zu sagen von der Wahrheit gereinigt, und hört insofern eigentlich wieder auf Irrthum zu seyn, und wird eine Wahrheit eigner Art, eine poetische, eine auf alle Realität, welche eben in der Einheit liegt, verzichtende Wahrheit, und wenn man ihren Inhalt dennoch als Irrthum aussprechen wollte, wenigstens ein reizender, schöner, und verglichen mit dem reelleren in den orientalischen Religionen, fast unschuldig zu nennender Irrthum.

Auf diese Weise wäre also die Mythologie ein auseinander gegangener Monotheismus. Dieß also die letzte Höhe, bis zu der stufenweise die Ansichten über Mythologie gelangt sind. Niemand wird dieser Ansicht absprechen, eine großartigere als die frühern zu seyn, schon weil sie nicht von der unbestimmten Vielheit zufällig aus der Natur hervorgehobener Gegenstände, sondern von dem Mittelpunkt einer die Vielheit beherrschenden Einheit ausgeht. Nicht partielle Wesen von höchst zufälliger und zweideutiger Natur, sondern der Gedanke des nothwendigen und allgemeinen Wesens, vor dem allein der menschliche Geist sich beugt, waltet durch die Mythologie und erhebt sie zu einem wahren System zusammengehöriger Momente, das im Auseinandergehen noch jeder einzelnen Vorstellung sein Gepräge aufdrückt, und daher auch nicht in eine bloße unbestimmte Vielheit, sondern nur in Polytheismus — in eine Göttervielheit enden kann.

Mit dieser letzten Ausführung nun wird — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken, denn um einen Vortrag wie den gegenwärtigen in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen, hat man immer vorzüglich die Uebergänge wahrzunehmen — hier wird nicht mehr bloß philosophisch behauptet, daß der Polytheismus, der es wirklich ist, Monotheismus voraussetzt, hier ist der Monotheismus zu einer geschichtlichen Voraussetzung der Mythologie geworden, er selbst ist wieder von einer geschichtlichen Thatsache (einer Uroffenbarung) hergeleitet; durch diese

geſchichtlichen Vorausſetzungen wird die Erklärung zur Hypotheſe, und daher zugleich einer geſchichtlichen Beurtheilung fähig.

Ihre ſtärkſte geſchichtliche Stütze hat ſie unſtreitig darin, daß ſie das einfachſte Mittel darbietet, die Verwandtſchaft der Vorſtellungen in übrigens ganz verſchiedenen Götterlehren zu erklären, und man könnte ſich in dieſer Hinſicht nur wundern, daß Creuzer dieſen Vortheil weniger beachtet, und mehr Gewicht legt auf einen ſchwer zu erweiſenden, ja in den Hauptfällen unerweislichen, hiſtoriſchen Zuſammenhang der Völker, aus dem er zum Theil jene Uebereinſtimmungen herleiten will. Aber ſchon unſere früheren Entwicklungen haben uns auf Beſtimmungen geführt, welche auch die monotheiſtiſche Hypotheſe, wie wir ſie nennen wollen, in der gegenwärtigen Geſtalt noch als ſehr unbeſtimmt erſcheinen laſſen. Wir ſind ſchon früher auf den Satz geführt worden: die Mythologie eines jeden Volks kann nur zugleich mit ihm ſelbſt entſtehen. Es können alſo auch die verſchiedenen Mythologien, und da die Mythologie nirgends in abstracto exiſtirt, ſo kann der Polytheismus überhaupt nur mit den Völkern zugleich entſtanden, und es würde demnach für den angenommenen Monotheismus kein Raum zu finden ſeyn, als in der Zeit vor Entſtehung der Völker. Etwas Aehnliches ſcheint auch Creuzer gedacht zu haben, indem er äußerte, der Monotheismus, der in der älteſten Lehre noch das Uebergewicht behauptete, habe nur ſo lange beſtehen können, als die Stämme beiſammen geblieben, mit der Scheidung derſelben habe Vielgötterei entſtehen müſſen [1].

Wir können zwar nicht beſtimmen, was Creuzer unter der Scheidung der Stämme verſtanden, wenn wir aber dafür Scheidung der Völker ſetzen, ſo zeigt ſich, daß zwiſchen dieſer und dem hervortretenden Polytheismus ſich ein doppelter Cauſalzuſammenhang denken läßt. Man könnte nämlich entweder in Uebereinſtimmung mit Creuzer ſagen: nachdem ſich die Menſchheit in Völker geſchieden hatte, konnte der Monotheismus nicht mehr beſtehen, indem die bis dahin herrſchende Lehre im Verhältniß ihrer Entfernung vom Urſprung ſich verdunkelte und

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 100 f.

immer mehr auseinander ging. Aber man könnte ebenso gut sagen: der entstehende Polytheismus war die Ursache der Völkertrennung. Und zwischen diesen zwei Möglichkeiten muß entschieden werden, soll nicht alles im Schwankenden und Ungewissen bleiben.

Die Entscheidung aber wird von folgender Frage abhangen. Ist der Polytheismus erst eine Folge von der Trennung der Völker, so muß eine andere Ursache gefunden werden können, vermöge welcher die Menschheit in Völker sich schied, es ist also zu untersuchen, ob es eine solche gibt; dieß heißt aber, es ist überhaupt zu untersuchen und die Frage zu beantworten, auf die wir schon längst hingedrängt worden: Was ist die Ursache dieser Trennung der Menschheit in Völker? Die früheren Erklärungen alle setzten Völker schon voraus. Aber wie entstanden denn Völker? Kann man glauben, eine so große und allgemeine Erscheinung, wie die Mythologie und der Polytheismus oder — denn hier ist dieser Ausdruck zuerst an seiner Stelle — das Heidenthum ist — glaubt man, sage ich, eine so mächtige Erscheinung außer dem allgemeinen Zusammenhang der großen Ereignisse, von welchen die Menschheit überhaupt betroffen wurde, begreifen zu können? Die Frage, wie Völker entstanden sind, ist also keine willkürlich aufgeworfene, sie ist eine durch unsere Entwicklung selbst herbeigeführte und darum nothwendige und unabweisliche, und wohl mögen wir uns freuen, mit dieser Frage aus der Enge der bisherigen Untersuchungen uns auf ein weiteres, allgemeineres, eben darum auch allgemeine und höhere Aufschlüsse versprechendes Gebiet der Forschung versetzt zu sehen.

Fünfte Vorlesung.

Wie entstanden Völker? Wer diese Frage etwa für überflüssig erklären wollte, der müßte entweder den Satz aufstellen: Völker waren von jeher, oder den andern: Völker entstehen von selbst. Zur ersteren Behauptung wird sich nicht leicht jemand entschließen. Wohl aber könnte man versuchen, zu behaupten, Völker entstehen von selbst, sie entstehen schon in Folge der fortwährenden Vermehrung in den Geschlechtern, wodurch nicht nur überhaupt ein größerer Raum der Erde bevölkert wird, sondern auch die Linien der Abstammung immer weiter auseinander gehen. Dieß führte jedoch nur auf Stämme, nicht auf Völker. In dem Verhältniß indeß, könnte man sagen, als mächtig anwachsende Stämme genöthigt sind, sich zu zertheilen und voneinander entfernte Wohnsitze aufzusuchen, werden sie sich gegenseitig entfremdet. Aber auch dadurch nicht bis zu verschiedenen Völkern, es müßte sich denn jedes Stammbruchstück durch hinzukommende andere Momente zum Volk machen; denn durch bloße äußere Trennung werden Stämme nicht zu Völkern. Das schlagendste Beispiel gibt die weite Entfernung zwischen den morgen- und den abendländischen Arabern. Durch Meere von ihren Brüdern getrennt, sind, einige geringe Nuancen der gemeinschaftlichen Sprache und der gemeinschaftlichen Sitten abgerechnet, die Araber in Afrika noch heutzutage, was ihre Stammgenossen in der arabischen Wüste sind. Umgekehrt hindert Stammeseinheit nicht das Auseinandergehen in verschiedene Völker, zum Beweis, daß ein von der Abstammung ganz verschiedenes und unabhängiges Moment hinzukommen muß, damit ein Volk entsteht.

Ein bloß räumliches Auseinandergehen würde stets nur gleichartige, aber nie ungleichartige Theile geben, wie Völker, die von ihrer Entstehung an sich physisch und geistig ungleichartig sind. In der geschichtlichen Zeit sehen wir wohl, wie ein Volk das andere stößt und drängt, es zwingt, sich in engere Grenzen einzuschließen oder seine ursprünglichen Wohnsitze ganz zu verlassen, ohne daß übrigens darum das vertriebene oder selbst in die größte Entfernung verschlagene Volk aufhörte seinen Charakter zu behaupten und dasselbe Volk zu seyn. Auch unter den arabischen Stämmen, sowohl denen die im Lande ihrer Geburt, als den andern, die im Innern Afrikas ihr herumschweifendes Leben fortsetzen, sich nach ihren Stammvätern benennen und unterscheiden, gibt es gegenseitige Angriffe und Kämpfe, ohne daß sie darum gegen einander zu Völkern würden, oder aufhörten eine homogene Masse zu seyn, gerade so wie es im Meer an Stürmen nicht fehlt, welche mächtige Wellen erheben, die aber nach kurzer Zeit die alte ruhige Oberfläche des Elements wiederherstellen, und ohne eine Spur zurückzulassen, in dasselbe zurückkehren, oder wie der Wind der Wüste den Sand zu verderbenbringenden Säulen aufwirbelt, der bald nachher wieder die alte gleichförmige Fläche darstellt.

Eine innere, eben darum unaufhebliche und unwiderrufliche Trennung, wie sie zwischen Völkern besteht, kann überhaupt nicht bloß von äußern, sie kann also auch nicht von bloßen Naturereignissen bewirkt seyn, an die man zunächst denken möchte. Vulkanische Ausbrüche, Erdbeben, Veränderungen des Meeresniveau, Länderzerreißungen, in welcher Ausdehnung man sie annehme, würden eine Trennung in gleichartige, aber nie in ungleichartige Theile erklären. Es müssen also jedenfalls innere, im Innern der homogenen Menschheit selbst entstehende Ursachen seyn, wodurch diese geschieden, wodurch sie sich in ungleichartige, fortan einander gegenseitig ausschließende Theile zu zersetzen bestimmt wurde. Diese inneren Ursachen könnten darum noch immer natürliche seyn. Immer noch eher als äußere Ereignisse ließen im Innern der Menschheit selbst hervortretende Divergenzen der physischen Entwicklung, die sich nach einem verborgenen Gesetz im Menschengeschlecht zu

äußern anfingen, und durch welche dann in weiterer Folge auch gewisse geistige, moralische und psychologische Verschiedenheiten hervortreten, als Ursachen sich denken, durch welche die Menschheit in Völker auseinander zu gehen bestimmt wurde.

Um die trennende Gewalt, welche physische Divergenzen auszuüben im Stande sind, zu beweisen, könnte man sich auf die Folgen berufen, die es umgekehrt jederzeit gehabt hat, wenn große Massen gleichsam durch göttliche Vorsicht auseinander gehaltener Menschengeschlechter sich berührten oder gar vermischten (denn umsonst, so klagt schon Horaz, hat der vorsehende Gott uneinbare Länder durch den Oceanus geschieden, wenn mit frevelndem Fahrzeug gleichwohl der Mensch die verbotenen flüssigen Räume überschreitet); man könnte zu diesem Ende an die weltgeschichtlichen Krankheiten erinnern, welche die Kreuzzüge, welche das entdeckte oder nach Jahrtausenden wiedergefundene Amerika über das Menschengeschlecht verbreitet haben, oder an die verheerenden Krankheiten, die im Gefolge von Weltkriegen, durch welche weit voneinander entlegene Völker in denselben Raum zusammengebracht und für einen Augenblick gleichsam zu Einem Volk werden, regelmäßig sich entwickeln. Wenn die unversehene Vereinigung durch weite Länderstrecken, durch Ströme, Sümpfe, Berge, Wüsten voneinander abgeschiedener Völker pestartige Krankheiten hervorbringt; wenn (um neben diese größeren Beispiele kleinere zu setzen) die wenig zahlreichen Bewohner der von der Welt und dem Umgang des übrigen Menschengeschlechts völlig abgeschiedenen Schetlands-Inseln, so oft ein auswärtiges Schiff, ja so oft die Mannschaft des jährlich wiederkehrenden, Lebensmittel und andere Bedürfnisse ihnen zuführenden Schiffes ihre öden Gestade betritt, von einem convulsivischen Husten befallen werden, der sie nicht eher als nach Entfernung der Fremdlinge verläßt; wenn etwas Aehnliches, ja noch Auffallenderes auf den einsamen Faröern geschieht, wo die Erscheinung eines auswärtigen Schiffes für die Einwohner in der Regel ein eigenthümliches Katarrhalfieber zur Folge hat, von dem nicht selten ein verhältnißmäßig nicht unansehnlicher Theil ihrer schwachen Bevölkerung dahingerafft wird; wenn Aehnliches auf Inseln der Südsee bemerkt wurde,

wo schon die Ankunft einiger Missionarien hinreichte, Fieber hervorzubringen, von denen man eher nichts wußte, und welche die Bevölkerung verminderten; wenn also nach einmal eingetretener Trennung die für einen Augenblick wiederhergestellte Coexistenz einander entfremdeter Menschengeschlechter Krankheiten erzeugt, so könnten ebenso anfangende Divergenzen der physischen Entwicklung und dadurch erregte Antipathien oder schon wirklich entstandene Krankheiten Ursache werden eines gegenseitigen, vielleicht instinktartigen Ausscheidens miteinander nicht länger verträglicher Menschengattungen.

Diese Hypothese also möchte unter den bloß physischen noch immer diejenige seyn, welche mit der Gesetzmäßigkeit aller ursprünglichen Vorgänge am meisten übereinstimmt; aber theils erklärt sie nur gegenseitig unverträgliche Gattungen, sie erklärt nicht Völker; theils möchten es nach andern Erfahrungen eher geistige und moralische Differenzen seyn, welche eine physische Incompatibilität gewisser Menschengeschlechter zur Folge haben. Es gehört hieher das schnelle Aussterben aller Wilden in der Berührung mit Europäern, vor denen alle Nationen, die nicht durch ihre zahllose Menge, wie die Indier und Chinesen, oder durch das Klima vertheidigt sind, wie die Neger, zu verschwinden bestimmt scheinen. In Vandiemensland ist seit der Ansiedelung der Engländer die ganze einheimische Bevölkerung erloschen. Aehnlich in Neu-Süd-Wales. Es ist als wenn die höhere und freiere Entwicklung der europäischen Nationen allen andern tödtlich werde.

Man kann von physischen Differenzen des Menschengeschlechts nicht reden, ohne sogleich an die sogenannten Menschenracen erinnert zu werden, deren Unterschied ja einigen groß genug geschienen, um sogar eine gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechts aufzugeben. Was nun freilich diese Meinung betrifft (denn in einer Untersuchung wie die gegenwärtige läßt es sich nicht vermeiden, auch über diese Frage sich irgendwie zu äußern), so möchte das Urtheil, welches den Racenunterschied als einen entscheidenden Widerspruch gegen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts ansieht, jedenfalls ein voreiliges zu nennen seyn; denn daß die Annahme einer gemeinschaftlichen Abstammung mit

Schwierigkeiten verknüpft ist, beweist nichts; zu sehr sind wir Anfänger in dieser Untersuchung, zu viele Thatsachen sind noch nicht einmal hinlänglich erkannt, um behaupten zu können, daß nicht künftige Forschungen unsern Ansichten über diesen Gegenstand eine ganz andere Richtung geben, oder Erweiterungen bringen können, an die bis jetzt nicht gedacht wird. Ist doch selbst das, was stillschweigend bei allen Erörterungen vorausgesetzt wird, bis jetzt eine bloß angenommene aber nicht bewiesene Vorstellung, daß der Proceß, durch welchen die Racenunterschiede entstanden sind, nur in einem Theil der Menschheit stattgefunden habe, dem, welchen wir jetzt wirklich zu Racen degradirt sehen (denn die europäische Menschheit sollte man eigentlich keine Race nennen), während es ebensowohl als möglich anzusehen ist, daß dieser Proceß durch die ganze Menschheit gegangen ist, und der edlere Theil der Menschheit nicht derjenige ist, der ganz von ihm freigeblieben, sondern nur derjenige, der ihn überwunden und sich eben damit zu höherer Geistigkeit aufgeschwungen hat, die wirklich existirenden Racen dagegen nur der Theil sind, der dem Proceß erlegen ist, und in dem eine jener Richtungen einer abweichenden physischen Entwicklung sich fixirt hat und zum bleibenden Charakter geworden ist. Gelingt es uns diese große Untersuchung bis zu ihrem Ende durchzuführen, so hoffen wir Thatsachen namhaft zu machen, welche dem Gedanken der Allgemeinheit jenes Processes Eingang zu verschaffen geeignet seyn möchten, und zwar solche, die nicht bloß von der Naturgeschichte hergenommen sind, z. B. von der durch neuere Entdeckungen gleichsam flüssig gewordenen Grenze zwischen den verschiedenen Racen, sondern von ganz anderen Seiten. Für jetzt genügt es auszusprechen, daß wir nicht etwa bloß zu Gunsten der Ueberlieferung oder im Interesse irgend eines sittlichen Gefühls, sondern in Folge rein wissenschaftlicher Erwägung, an der Einheit der Abstammung, welcher ohnedieß die noch immer nicht ganz umgestoßene Thatsache, daß die Nachkommen auch von Individuen verschiedener Racen selbst wieder zeugungsfähig sind, zur Seite steht, so lange festhalten müssen, als nicht die Unmöglichkeit dargethan ist, unter dieser Voraussetzung die natürlichen und geschichtlichen Unterschiede des Menschengeschlechts zu begreifen.

Wenn nun übrigens auch die vorhin in Aussicht gestellten Thatsachen sogar zum Beweis gereichen möchten, daß der Racenproceß, wie wir uns Kürze halber ausdrücken wollen, sich bis in die Zeiten der Entstehung der Völker hineingezogen habe, so ist doch zu bemerken, daß die Völker nicht, wenigstens nicht durchgängig, nach Racen geschieden sind. Es lassen sich dagegen wohl Völker nachweisen, unter denen zwischen den verschiedenen Klassen derselben nahezu wenigstens den Racenunterschieden gleichkommende Differenzen sich finden. Niebuhr schon hat die auffallend weiße Haut und Gesichtsfarbe der indischen Braminen erwähnt, die bei den anderen Kasten[1] abwärts immer dunkler wird, und bei den nicht einmal als Kaste betrachteten Parias sich in ein völliges Affenbraun verliert. Man darf Niebuhr zutrauen, daß er einen ursprünglichen Unterschied der Gesichtsfarbe nicht mit dem zufälligen verwechselte, den die verschiedene Lebensweise hervorbringt, und den man zwischen müßigen, meist im Schatten lebenden, und zwischen fast immer im Freien sich aufhaltenden, der unmittelbaren Einwirkung von Sonne und Luft ausgesetzten Menschen überall wahrnimmt. Sind die Indier das Beispiel eines Volks, unter dem eine dem Racenunterschied nahe kommende physische Verschiedenheit nur eine Abtheilung in Kasten mit sich gebracht, aber nicht die Einheit des Volks selbst aufgehoben hat: so sind die Aegypter vielleicht das Beispiel eines Volks, in welchem der Racenunterschied überwunden worden; oder wohin soll jene negerartige Race mit krauswolligem Haar und schwarzer Hautfarbe verschwunden seyn, die Herodotos noch in Aegypten sah, und die man ihm, weil er auf diesen Anblick Schlüsse über die Herkunft der Aegypter gründet, dort als die älteste gezeigt haben muß[2], wenn man nicht annehmen will, er sey gar nicht selbst in Aegypten gewesen oder habe bloß gefabelt.

Durch das bisher Vorgetragene möchte die Frage hinlänglich vorbereitet seyn: ob nicht auseinander gehende Richtungen der physischen Entwicklung anstatt die Ursachen vielmehr selbst nur eine begleitende

[1] Im Indischen heißt eine Kaste Jâti, aber auch Varna, Farbe. Siehe Journal Asiat. Tom. VI, p. 179.

[2] Herodot. L. II, c. 104.

BERKELEY BAPTIST DIVINITY SCHOOL
SANDFORD FLEMING LIBRARY

Erscheinung der großen geistigen Bewegungen waren, die mit der ersten Entstehung und Bildung von Völkern verknüpft seyn mußten. Denn es liegt sehr nahe, an die Erfahrung zu erinnern, daß selbst in einzelnen Fällen eine vollkommene geistige Unbeweglichkeit auch gewisse physische Entwicklungen zurückhält, und umgekehrt eine große geistige Bewegung auch gewisse physische Entwicklungen oder Abweichungen hervorruft, wie mit der Mannigfaltigkeit geistiger Entwicklungen der Menschheit Zahl und Verwicklung der Krankheiten zugenommen, wie, übereinstimmend mit der Beobachtung, daß im Leben des Einzelnen nicht selten eine überwundene Krankheit den Moment einer tiefen geistigen Umwandlung bezeichnet, neue unter mächtigen Formen auftretende Krankheiten als parallele Symptome großer geistiger Emancipationen erscheinen.[1] Und wenn die Völker, wie nicht bloß räumlich und äußerlich, so auch nicht durch bloße natürliche Differenzen geschiedene sind, wenn sie geistig und innerlich einander ausschließende, dabei aber in sich selbst unüberwindlich zusammengehaltene Massen sind, so läßt sich weder die ursprüngliche Einheit des noch unzertrennten Menschengeschlechts, der wir doch irgend eine Dauer zuschreiben müssen, ohne eine geistige Macht denken, welche die Menschheit in dieser Unbeweglichkeit erhielt und selbst die in ihr enthaltenen Keime auseinander weichender physischer Entwicklungen nicht zur Wirkung kommen ließ, noch ist anzunehmen, daß die Menschheit jenen Zustand, wo keine Völker-, sondern bloße Stammesunterschiede waren, verlassen hätte ohne eine geistige Krisis, die von der tiefsten Bedeutung seyn, im Grunde des menschlichen Bewußtseyns selbst vorgehen mußte, wenn sie stark genug seyn sollte, um die bis dahin einige Menschheit zu vermögen oder zu bestimmen, daß sie sich in Völker zersetzte.

Und nachdem dieß nun im Allgemeinen ausgesprochen, daß die Ursache eine geistige seyn mußte, können wir uns nur verwundern, wie etwas so nahe Liegendes nicht unmittelbar erkannt worden. Denn verschiedene Völker lassen sich ja ohne verschiedene Sprachen nicht denken,

[1] Man vergleiche die bekannten Schriften des leider zu früh verstorbenen Dr. Schnurrer.

und die Sprache ist doch etwas Geistiges. Sind die Völker durch keinen ihrer äußeren Unterschiede, zu denen die Sprache von ihrer einen Seite ja auch gehört, so innerlich getrennt wie durch die Sprache, und sind erst diejenigen Völker wirklich geschieden, die verschiedene Sprachen reden, so ist die Entstehung der Sprachen von der Entstehung der Völker nicht zu trennen. Und ist die Verschiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Gewesenes, sondern Entstandenes, so muß eben dieß von der Verschiedenheit der Sprachen gelten. Gab es eine Zeit, in der keine Völker, so auch eine, in der keine verschiedenen Sprachen waren, und ist es unvermeidlich, der in Völker zertrennten Menschheit eine unzertrennte vorauszusetzen, so ist es nicht weniger unvermeidlich, den völkertrennenden Sprachen eine der ganzen Menschheit gemeinschaftliche vorausgehen zu lassen. Dieß sind lauter Sätze, an die man gewöhnlich nicht denkt, oder an welche man durch eine grüblerische, Geist entmuthigende und verkümmernde Kritik (die wie es scheint an manchen Orten unseres Vaterlandes ganz besonders zu Hause ist) zu denken sich verbieten läßt, aber es sind Sätze, die, sowie sie ausgesprochen sind, als unwidersprechlich erkannt werden müssen, und nicht weniger unwiderleglich ist die mit ihnen nothwendig verbundene Folge, daß der Völkerentstehung schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit sich brachte, im Innern der Menschen eine geistige Krisis vorausgehen mußte. Hier treffen wir mit der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, den mosaischen Schriften, zusammen, gegen welche so viele nur darum Abneigung hegen, weil sie mit ihr nichts anzufangen, sie weder zu verstehen noch zu brauchen wissen.

Die Genesis[1] nämlich setzt die Entstehung der Völker mit der Entstehung der verschiedenen Sprachen in Verbindung, aber so, daß sie die Verwirrung der Sprache als die Ursache, die Entstehung der Völker als die Wirkung bestimmt. Denn die Absicht der Erzählung ist keineswegs, nur die Verschiedenheit der Sprachen begreiflich zu machen, wie diejenigen vorgeben, die sie für ein zu diesem Zweck erfundenes mythisches

[1] 1 Mos. 11.

Philoſophem erklären. Auch iſt ſie überhaupt keine bloße Erfindung; dieſe Erzählung iſt vielmehr aus wirklicher Erinnerung geſchöpft, die ſich ja zum Theil auch bei andern Völkern erhalten[1], eine Reminiscenz — aus der mythiſchen Zeit allerdings, aber eines wirklichen Ereigniſſes derſelben; denn diejenigen, die jede aus mythiſcher Zeit oder aus mythiſchen Verhältniſſen ſich herſchreibende Erzählung ſofort für Dichtung nehmen, ſcheinen gar nicht daran zu denken, daß jene Zeit und jene Verhältniſſe, die wir mythiſche zu nennen gewohnt ſind, doch auch wirkliche waren. Dieſer Mythos alſo, wie man, abgeſehen von der eben erwähnten falſchen Bedeutung, die Erzählung allerdings ſprach- und ſachgemäß nennen kann, hat den Werth einer wirklichen Ueberlieferung, wobei ſich denn übrigens von ſelbſt verſteht, daß wir uns vorbehalten, die Sache, und die Art, wie ſie dem Erzähler von ſeinem Standpunkt aus erſcheint, unterſcheiden zu dürfen. Denn ihm z. B. iſt die Völkerentſtehung ein Unglück, ein Uebel, ſogar eine Strafe. Außerdem müſſen wir ihm auch das nachſehen, daß er ein Ereigniß, deſſen Eintreten allem Anſchein nach ein plötzliches war, deſſen Wirkungen aber ſich über einen ganzen Zeitraum erſtreckten, wie gleichſam an einem Tage vollendet darſtellen darf.

Aber eben darin, daß ihm die Völkerentſtehung überhaupt ein Ereigniß iſt, nämlich etwas, das ſich nicht von ſelbſt ohne beſondere Urſache begibt, darin liegt die Wahrheit der Erzählung, ſo wie der Widerſpruch gegen die Meinung, es bedürfe keiner Erklärung, Völker entſtehen unmerklich durch die bloße Länge der Zeit und einen ganz natürlichen Verlauf. Ihm iſt das Ereigniß ein unverſehenes, der Menſchheit, die von ihr betroffen wird, ſelbſt unbegreifliches, in welchem Falle denn auch das kein Wunder iſt, daß es jenen tiefen, dauernden Eindruck hinterließ, deſſen Erinnerung ſelbſt bis in die geſchichtliche Zeit ſich fortſetzte. Die Völkerentſtehung iſt dem alten Erzähler ein Gericht, demnach in der That, wie wir ſie genannt haben, eine Kriſis.

[1] Man vergl. die bekannten Bruchſtücke des Abydenos bei Eusebius im 1. Buche ſeines Chronikons; die platoniſche Erzählung Politicus p. 272. B., wo dieſelbe wenigſtens ſchwach durchſchimmert.

Aber als unmittelbare Ursache der Völkertrennung nennt sie die Verwirrung der bis dahin einigen und dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftlichen Sprache. Schon damit allein ist die Entstehung durch einen geistigen Vorgang ausgesprochen.

Denn eine Verwirrung der Sprache läßt sich nicht ohne einen inneren Vorgang, nicht ohne eine Erschütterung des Bewußtseyns selbst denken. Ordnen wir die Vorgänge nach ihrer natürlichen Folge, so ist das Innerlichste nothwendig eine Alteration des Bewußtseyns, das Nächste, schon mehr Aeußerliche, die unwillkürliche Verwirrung der Sprache, das Aeußerste die Scheidung des Menschengeschlechts in fortan nicht bloß räumlich, sondern innerlich und geistig sich ausschließende Massen, d. h. in Völker. In dieser Ordnung hat das Mittlere zu dem Aeußersten, welches bloße Wirkung ist, noch immer das Verhältniß einer Ursache, nämlich das einer nächsten Ursache; die Erzählung nennt nur diese als die verständlichste, jedem, der die trennenden Unterschiede der Völker ins Auge faßt, zuerst sich darstellende, da nämlich der Unterschied der Sprachen zugleich ein äußerlich wahrnehmbarer ist.

Aber auch jene Affection des Bewußtseyns, welche zunächst eine Verwirrung der Sprache zur Folge hat, konnte keine bloß oberflächliche seyn, sie mußte das Bewußtseyn in seinem Princip, in seinem Grund, und wenn der angenommene Erfolg, Verwirrung der bis dahin gemeinschaftlichen Sprache, eintreten soll, in eben dem erschüttern, was bisher das Gemeinsame war und die Menschheit zusammenhielt; die geistige Macht mußte wankend werden, die bis jetzt jede auseinander strebende Entwicklung verhindert, die Menschheit, ungeachtet der Theilung in Stämme, die für sich einen bloß äußeren Unterschied begründet, auf der Stufe einer vollkommenen, absoluten Gleichartigkeit erhalten hatte.

Es war eine geistige Macht, die dieß bewirkte. Denn das Einigbleiben, das Nichtauseinandergehen der Menschheit bedarf zu seiner Erklärung so gut einer positiven Ursache als das nachherige Auseinandergehen. Welche Dauer wir dieser Zeit der homogenen Menschheit geben, ist insofern ganz gleichgültig, als diese Zeit, in der nichts sich ereignet,

jedenfalls nur die Bedeutung eines Ausgangspunkts, eines reinen terminus a quo hat, von dem an gezählt wird, aber in welchem selbst keine wirkliche Zeit, d. h. keine Folge verschiedener Zeiten, ist. Doch eine Dauer müssen wir dieser einförmigen Zeit geben, und diese läßt sich ohne eine jeder auseinander strebenden Entwicklung wehrende Macht durchaus nicht denken. Fragen wir aber, welche geistige Macht allein stark genug war, die Menschheit in dieser Unbeweglichkeit zu erhalten, so ist unmittelbar einzusehen, daß es ein Princip, und zwar Ein Princip, seyn mußte, von dem das Bewußtseyn der Menschen ausschließlich eingenommen und beherrscht war; denn so wie zwei Principien sich in diese Herrschaft theilten, mußten Differenzen in der Menschheit entstehen, weil diese unvermeidlich sich zwischen den beiden Principien theilte. Aber ferner, ein solches Princip, das keinem andern im Bewußtseyn Raum gab, kein anderes außer sich zuließ, konnte selbst nur ein unendliches, nur ein Gott seyn, ein Gott, der das Bewußtseyn ganz erfüllte, der der ganzen Menschheit gemeinschaftlich war, ein Gott, der sie gleichsam in seine eigene Einheit hineinzog, ihr jede Bewegung, jede Abweichung, es sey zur Rechten oder zur Linken, wie das Alte Testament öfter sich ausdrückt, versagte; nur ein solcher konnte jener absoluten Unbeweglichkeit, jenem Stillstand aller Entwicklung eine Dauer geben.

Gleichwie nun aber die Menschheit nicht entschiedener zusammen und in unbeweglicher Ruhe erhalten werden konnte, als durch die unbedingte Einheit des Gottes, von dem sie beherrscht wurde, so läßt sich von der andern Seite keine mächtigere und tiefere Erschütterung denken, als die erfolgen mußte, sowie der bis dahin unbeweglich Eine selbst beweglich wurde, und dieß war unvermeidlich, sobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtseyn sich einfanden oder hervorthaten. Dieser wie immer (denn eine nähere Erklärung ist hier noch nicht möglich) eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menschengeschlechtes unmöglich. Polytheismus also ist das Scheidungsmittel, das in die homogene Menschheit geworfen wurde. Verschiedene voneinander abweichende, im weitern Fortgang sich sogar ausschließende

Götterlehren sind das unfehlbare Werkzeug der Völkertrennung. Mögen sich, woran wir indeß nach dem bisher Verhandelten allen Grund haben zu zweifeln, andere Ursachen ersinnen lassen, welche ein Auseinandergehen der Menschheit bewirken konnten: was die Scheidung und endlich die vollkommene Trennung der Völker unaufhaltsam und unwiderstehlich bewirken mußte, war der entschiedene Polytheismus und die von ihm unzertrennliche Verschiedenheit miteinander nicht mehr verträglicher Götterlehren. Derselbe Gott, der in unerschütterlicher Selbstgleichheit die Einheit erhielt, mußte, sich selbst ungleich und wandelbar geworden, nun ebenso selbst das Menschengeschlecht zerstreuen, wie er es vorher zusammenhielt, und wie er in seiner Identität die Ursache seiner Einheit war, so in seiner Vielfältigkeit die Ursache seiner Zertrennung werden.

Diese Bestimmung des innersten Vorgangs ist freilich in der mosaischen Ueberlieferung nicht ausgesprochen, aber wenn sie bloß die nächste Ursache (die Sprachenverwirrung) nennt, hat sie die entfernte und letzte Ursache (die Entstehung des Polytheismus) wenigstens angedeutet. Von diesen Andeutungen sey für jetzt nur die eine erwähnt, daß sie als den Schauplatz der Verwirrung Babel nennt, den Ort der künftigen großen Stadt, die dem ganzen Alten Testament als der Anfang und erste Sitz des entschiedenen und nun unaufhaltsam sich verbreitenden Polytheismus gilt, als der Ort, „wo, wie ein Prophet sich ausdrückt, der güldene Kelch sich füllte, der alle Welt trunken gemacht, von dessen Wein die Völker getrunken haben“[1]. Ganz unabhängige historische Forschung, wie wir uns in der Folge davon überzeugen werden, führt ebenfalls darauf, daß in Babylon der Uebergang zum eigentlichen Polytheismus geschehen. Der Begriff des Heidenthums, d. h. eigentlich des Völkerthums — denn mehr drückt das hebräische und griechische Wort, das im Deutschen durch Heiden übersetzt wird, nicht aus — ist so unzertrennlich mit dem Namen Babel verknüpft, daß bis in das letzte Buch des Neuen Testaments Babylon als das Symbol alles Heidnischen und als heidnisch Anzusehenden gilt. Eine solche unauslöschliche symbolische

[1] Jerem. 51, 7.

Bedeutung, wie sie dem Namen Babel anhängt, entsteht nur, indem sie von einem unvordenklichen Eindruck sich herschreibt.

Neuerer Zeit zwar hat man versucht, den Namen der großen Stadt von der bedeutenden Erinnerung zu trennen, die er bewahrt, man hat versucht, ihm eine andere Ableitung zu finden, als die alte Erzählung ihm gibt. Babel sollte so viel seyn als Bâb-Bel (Pforte, Hof des Bel. Belus-Baal); aber umsonst! Die Ableitung widerlegt sich schon allein dadurch, daß bab in dieser Bedeutung nur dem arabischen Dialekt eigen ist. Es ist vielmehr wirklich so, wie die alte Erzählung sagt: „Daher heißet ihr Name Babel, daß der Herr daselbst verwirret hatte die Sprache aller Welt." Babel ist wirklich nur Zusammenziehung von Balbel, ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetisches liegt. Sonderbar genug ist das Tonnachahmende, das in der Aussprache Babel verwischt ist, in dem spätern, einer ganz andern und viel jüngeren Sprache angehörigen Abkömmling desselben Wortes (Balbel) noch erhalten; ich meine das griechische *βάρβαρος*, Barbar, das man bisher nur von dem chaldäischen bar, draußen (extra), barja, Auswärtiger (extraneus), abzuleiten gewußt hat. Allein bei Griechen und Römern hat das Wort Barbar nicht diese allgemeine Bedeutung, sondern bestimmt die eines unverständlich Redenden, wie schon aus dem bekannten Vers des Ovidius erhellen würde:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli [1].

Außerdem ist bei der Ableitung von bar die Iteration der Sylbe nicht beachtet, in der vorzüglich das Tonnachahmende liegt, so wie eben diese schon allein beweisen würde, daß das Wort sich auf die Sprache bezieht, wie auch Strabo schon bemerkt hat. Das griechische Barbaros

[1] Eben diese Bedeutung ist bei dem Apostel Paulus zu erkennen, 1. Cor. 14, 11: *Ἐὰν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν* (Sinn, Bedeutung) *τῆς φωνῆς, ἐσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν* (ἐν) *ἐμοὶ βάρβαρος*, was Luther übersetzt: „werde ich dem Redenden undeutsch seyn, und der da redet wird mir undeutsch seyn". Diesem Gebrauch zufolge ist auch der ein *βάρβαρος*, der unverständlich redet, ohne ein extraneus zu seyn. Auch Cicero setzt dem barbarus *disertus* entgegen. Ebenso bei Platon *βαρβαρίζειν* Unverständliches vorbringen: *ἀπορῶν καὶ βαρβαρίζων.* Theaet. 175. D.

ist also nur vermöge der bekannten so häufig vorkommenden Verwechslung der Consonanten R und L von dem morgenländischen Wort balbal gebildet, das den Ton der stammelnden, die Laute durcheinander werfenden Sprache nachahmt, und mit der Bedeutung eines verworrenen Sprechens auch noch in der arabischen und syrischen Sprache erhalten ist [1].

Nun drängt sich hier natürlich eine andere Frage auf: Wie kann der entstehende Polytheismus als Ursache von Sprachverwirrung gedacht werden, welcher Zusammenhang ist zwischen einer Krisis des religiösen Bewußtseyns und den Aeußerungen des Sprachvermögens?

Wir könnten einfach antworten: es *ist* so, mögen wir die Verbindung einsehen oder nicht. Das Verdienst einer Forschung besteht nicht immer bloß darin, schwierige Fragen aufzulösen, das größere ist vielleicht, neue Probleme zu erschaffen und für eine künftige Untersuchung zu bezeichnen, oder schon bestehenden Fragen (wie eben der über Grund und Zusammenhang der Sprachen) eine neue Seite abzugewinnen. Mag uns diese neue Seite zunächst nur in eine noch tiefere Unwissenheit zu stürzen scheinen, aber gerade um so eher verhindert sie uns auch, allzu leichten und oberflächlichen Auflösungen zu vertrauen, und kann zum Mittel werden die **Hauptfrage** glücklicher als bisher zu beantworten, indem sie uns zwingt, dieselbe von einer Seite aufzufassen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Aber selbst an Thatsachen, wenn auch vor der Hand ebensowenig erklärbaren, die einen solchen Zusammenhang bezeugen, fehlt es nicht gänzlich. Es findet sich viel Seltsames bei Herodotos: zu dem Verwunderlichsten gehört, was er von dem attischen Volk sagt: „da es eigentlich pelasgisch sey, habe es mit seiner Umwo ung in Hellenen **auch die Sprache umgelernt**“ [2]. Die Umwa ung

[1] In der arabischen Uebersetzung des N. T. ist das Wort balbal auch für *ταράσσειν* (*τὴν ψυχήν*) gebraucht. Act. 15, 24. — Aus gleicher Tonnachahmung ist das Lateinische balbus, balbutiens, das deutsche babeln, babbeln (schwäbisch) = plappern; franz. babiller, babil.

[2] *Τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, ἐὸν πελασγικόν, ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἕλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθεν.* L. I. c. 57.

des pelasgischen Wesens in das hellenische war, wie schon früher in diesen Vorlesungen bei Gelegenheit der berühmten Stelle des Herodotos gezeigt worden, eben der Uebergang vom noch unausgesprochenen zum entwickelten mythologischen Bewußtseyn. — Affectionen des Sprachvermögens, und zwar nicht bloß des äußern sondern des innern, die mit religiösen Zuständen zusammenhängen, will man in manchen Fällen beobachtet haben, die ich dahingestellt seyn lasse. Aber was konnte das mit Zungen Reden in der korinthischen Gemeinde, das der Apostel übrigens nichts weniger als unbedingt gelten läßt und eigentlich nur mit Schonung behandelt, aber das er eben deßhalb um so sicherer als Thatsache bezeugt, anders seyn, als die Folge einer religiösen Affection? Wir sind nur zu wenig daran gewöhnt, die Principien, von denen die unwillkürlichen religiösen Bewegungen des menschlichen Bewußtseyns bestimmt werden, als Principien von allgemeiner Bedeutung zu erkennen, die darum unter gegebenen Umständen Ursachen anderer, selbst physischer Wirkungen werden können. Lassen wir indeß immer den Zusammenhang für jetzt unerklärt; so manches ist der menschlichen Forschung durch vorsichtiges, stufenmäßiges Fortschreiten begreiflich geworden. Der in Frage stehende Zusammenhang religiöser Affectionen mit Affectionen des Sprachvermögens ist nicht räthselhafter, als wie mit einer bestimmten Mythologie oder Religionsweise auch gewisse Eigenthümlichkeiten der physischen Constitution verbunden waren. Anders der Aegypter, anders der Indier, wieder anders der Hellene organisirt, und wenn man es genauer untersucht, jeder in einer gewissen Uebereinstimmung mit der Natur seiner Götterlehre.

Doch wollen wir, mehr um die Beziehung auf Polytheismus zu rechtfertigen, die wir der alten Erzählung beilegen, als um noch ein anderes Beispiel des Zusammenhangs zu zeigen, in dem religiöse Bewegungen mit der Sprache stehen, an das der Sprachverwirrung parallele Phänomen erinnern. Dem Ereigniß der Sprachenverwirrung läßt sich in der ganzen Folge der religiösen Geschichte nur Eines an die Seite stellen, die momentan wieder hergestellte Spracheinheit (ὁμογλωσσία) am Pfingstfeste, mit dem das Christenthum, bestimmt das ganze

Menschengeschlecht durch die Erkenntniß des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, seinen großen Weg beginnt [1].

Mag es nicht als überflüssig erscheinen, wenn ich beifüge, daß ebenso der Völkertrennung in der ganzen Geschichte nur Ein Ereigniß entspricht, die Völkerwanderung, die aber einem Sammeln, Wiederzusammenbringen ähnlicher ist als einer Zerstreuung. Denn nur eine Kraft, wie sie den höchsten Wendepunkten der Weltgeschichte vorbehalten ist, eine der früheren abstoßenden, zertrennenden gleichmächtige Anziehungskraft konnte es seyn, die jene dazu vorbehaltenen Völker aus der noch immer unerschöpften Vorrathskammer auf den Schauplatz der Weltgeschichte führte, damit sie das Christenthum in sich aufnahmen und es zu dem machten, was es werden sollte, und wozu es allein durch sie werden konnte.

Jedenfalls ist offenbar: Völkerentstehung, Sprachverwirrung und Polytheismus sind der alttestamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zusammenhängende Erscheinungen. Sehen wir von hier auf früher Gefundenes zurück, so ist jedes Volk als solches erst da, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat. Diese kann ihm also nicht in der Zeit der schon vollbrachten Absonderung, und nachdem es bereits als Volk geworden war, entstehen; da sie ihm indeß ebensowenig entstehen konnte, solange es noch im Ganzen der Menschheit als ein bis dahin unsichtbarer Theil derselben begriffen war, so wird ihr Ursprung gerade in den Uebergang fallen, da es noch nicht als bestimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff ist sich als solches auszuscheiden und abzuschließen.

[1] Ich hatte darum in den Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung die Erscheinung am Pfingstfest „das umgekehrte Babel" genannt, ein Ausdruck, den ich später bei andern fand. Mir selbst war damals der Wink von Gesenius in dem Artikel: Babylon der Halle'schen Encyklopädie noch unbekannt. Schon Kirchenvätern indeß war diese Entgegenstellung nicht ungewöhnlich, die insofern wohl Anspruch hat, für eine natürliche zu gelten. Eine andere Parallele aus der persischen Lehre, wo die Sprachenverschiedenheit (ἑτερογλωσσία) als ein Werk des Ahriman beschrieben, und für die Zeit der Wiederherstellung des reinen Lichtreichs nach Besiegung des Ahriman auch die Einheit der Sprachen verkündet ist, ist in der Philosophie der Offenbarung erwähnt.

Eben dieß muß nun aber auch von der Sprache jedes Volkes gelten, daß sie sich erst bestimmt, indem es selbst zum Volk sich entscheidet. Bis dahin und so lange es noch in der Krisis, also im Werden begriffen, ist auch seine Sprache flüssig, beweglich, nicht rein von den andern ausgeschieden, so daß wirklich gewissermaßen verschiedene Sprachen durcheinander gesprochen werden [1], wie auch die alte Erzählung nur eine Verwirrung annimmt, nicht sofort eine gänzliche Ablösung der Sprachen voneinander. Von dorther, wo die Sprachen noch nicht geschieden, sondern in der Scheidung begriffen sind, mögen sich unter den Namen griechischer Gottheiten die offenbar nichtgriechischen, vorgeschichtlichen schreiben; Herodotos, dem man hellenisches Sprachgefühl wohl zutrauen darf, und der eine griechische Etymologie z. B. aus dem Namen Poseidon wohl noch ebenso gut als ein Grammatiker unserer Zeit herausgehört hätte [2], sagt, fast alle Namen der Götter seyen den Griechen von den Barbaren gekommen, womit offenbar nicht gesagt ist, daß ihnen auch die Götter selbst von den Barbaren gekommen seyen, und auch nicht gerade vor den Barbaren. Von dorther auch erklären sich wohl einzelne materielle Uebereinstimmungen zwischen Sprachen, die übrigens nach ganz verschiedenen Principien gebildet sind. Bei Vergleichungen von Sprachen findet überhaupt folgende Gradation statt: einige sind nur Dialekte derselben Sprache, wie die arabische und hebräische, hier ist Stammeseinheit; andere gehören zu derselben Formation, wie Sanscrit, Griechisch, Lateinisch, Deutsch; wieder andere weder zu demselben Stamm

[1] Also ein wahres γλώσσαις (im Plur.) λαλεῖν; auch in Korinth etwas ganz anders als das ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, dessen Erklärung das Folgende enthält: Ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν, und das nur möglich ist, wenn die Sprache, die gesprochen wird, instar omnium ist, nicht wenn bloß die verschiedenen Sprachen ihre Spannung oder Ausschließung gegeneinander verlieren; wer auf diese Weise spricht, ist dem Apostel βάρβαρος nach der schon erwähnten Stelle.

[2] Hermann erklärt ihn bekanntlich aus ποτὸν (πόσις) und εἶδεσθαι, quod potile videtur, non est. (Statt potile sollte wohl, irre ich nicht, potabile stehen. Denn ein Trinkbares im allgemeinen Sinn potile — wie alles Tropfbarflüssige — ist das Meerwasser wirklich, dagegen trinkbar im besondern Sinn, dem menschlichen Geschmack annehmlich, potabile, scheint es nur zu seyn).

noch zu derſelben Formation, und doch finden ſich zwiſchen den verſchiedenen Sprachen Uebereinſtimmungen, die weder aus geſchichtlichen Verhältniſſen, wie arabiſche Wörter im Spaniſchen und Franzöſiſchen [1], noch daraus ſich erklären, daß die Sprachen zu demſelben Stamm oder zu der gleichen Entwicklungsſtufe (Formation) gehören. Beiſpiele dieſer Art gibt das Vorkommen ſemitiſcher Wörter im Sanscrit, im Griechiſchen, wie es ſcheint auch im Altägyptiſchen; dieß ſind alſo Uebereinſtimmungen, die über alle Geſchichte hinausgehen. Keine Sprache entſteht dem ſchon fertigen und vorhandenen Volk, keinem Volk alſo auch ſeine Sprache außer allem Zuſammenhang mit der urſprünglichen Spracheinheit, die auch noch in der Scheidung ſich zu behaupten ſucht.

Denn auf eine Einheit, deren Macht ſelbſt in der Zertrennung beſteht, deuten die Erſcheinungen, deutet das Benehmen der Völker, ſoweit es ohngeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar iſt.

Nicht ein äußerer Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menſchheit, ſondern nur ein Theil derſelben zu ſeyn, und nicht mehr dem ſchlechthin Einen anzugehören, ſondern einem beſondern Gott oder beſondern Göttern anheimgefallen zu ſeyn; dieſes Gefühl iſt es, was ſie von Land zu Land, von Küſte zu Küſte trieb, bis jedes mit ſich allein, und von allen fremdartigen ſich geſchieden ſah, und den ihm beſtimmten, ihm angemeſſenen Ort gefunden hatte [2]. Oder ſoll auch darin bloßer Zufall gewaltet haben? War es Zufall, der die älteſte Bevölkerung Aegyptens, die durch ihre dunkle Hautfarbe nur die düſtere Stimmung des eigenen Innern ankündigte, in das enge Nilthal führte [3], oder war es das Gefühl, nur in ſolcher Abgeſchiedenheit

[1] Das bekannte Adj. mesquin iſt ein rein arabiſches Wort, das aus dem Spaniſchen ins Franzöſiſche überging.

[2] Nach einer Stelle des Pentateuchs (5. Moſ. 32, 8) werden die Völker ausgetheilt von dem Allerhöchſten (an einzelne Götter, das hebräiſche Wort hat ſonſt gewöhnlich einen Dativ nach ſich), ähnlich iſt das Platoniſche: τότε γὰρ (im erſten Weltalter) αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλώσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν, ἀρχόντων πάντη τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Politic. p. 271. D.

[3] Herod. Lib. II, c. 104.

bewahren zu können, was sie in sich bewahren sollte? Denn auch nach der Zerstreuung ließ die Angst nicht von ihnen; sie fühlten die Zerstörung der ursprünglichen Einheit, die einer verwirrenden Vielheit Platz machte, und die nicht anders als mit dem gänzlichen Verlust alles Einheitsbewußtseyns und dadurch alles Menschlichen endigen zu können schien.

Auch für diesen extremen Zustand sind die Belege uns aufbehalten, wie für alles, was wahre und gesetzmäßig fortschreitende Wissenschaft von sich aus erkennt oder fordert, aller Unbilden der Zeit ohnerachtet, sicher noch immer Denkmäler bewahrt sind; dieß ist, wie ich mich oft genug ausgedrückt, der Glaube des wahren Forschers, der nicht zu Schanden wird. Ich erinnere hier wieder an jene mehrmals erwähnte, aufgelöste und nur noch äußerlich menschenähnliche Bevölkerung des südlichen Amerika. Beispiele des *ersten*, wie man annimmt noch rohesten, und am meisten der Thierheit sich nähernden Zustandes in ihnen zu erblicken, ist ganz unmöglich, sie widerlegen im Gegentheil aufs Bestimmteste den Wahn von einem solchen stupiden Urzustand des Menschengeschlechts, indem sie zeigen, daß von einem solchen aus kein Fortschreiten möglich ist; ebensowenig fühle ich mich im Stande, auf diese Geschlechter das Beispiel von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgesunkener Völker anzuwenden. Der Zustand, in dem sie sich befinden, ist kein Problem für Köpfe, die bloß mit schon gebrauchten Gedanken sich forthelfen, der gründliche Denker wußte für sie bis jetzt keine Stelle. Wenn man Völker nicht als von selbst entstehend voraussetzen darf, wenn man für nothwendig erkennen muß, Völker zu erklären, so auch jene Massen, die obwohl physisch homogen, doch ohne alle moralische und geistige Einheit unter sich geblieben sind. Mir scheinen sie nur das traurige Resultat eben jener Krisis zu seyn, aus der die übrige Menschheit den *Grund* alles menschlichen Bewußtseyns gerettet hat, während dieser Grund für sie völlig verloren ging. Sie sind das noch lebende Zeugniß der vollbrachten, durch nichts zurückgehaltenen Auflösung; an ihnen hat sich der ganze Fluch der Zerstreuung erfüllt, — sie sind recht eigentlich die Heerde die ohne Hirten weidet, und ohne zum Volk zu werden, gingen

sie in eben der Krisis unter, welche den Völkern das Daseyn gab. Wenn sich wirklich, wie ich, unabhängig von Zeugnissen, auf deren Zuverlässigkeit ich übrigens nichts bauen möchte, annehmen will, einige Spuren von Cultur, oder vielmehr schwache Reste sinnlos fortgeübter Gebräuche unter ihnen finden, so beweisen auch diese nicht, daß sie Trümmer eines durch geschichtliche oder natürliche Katastrophen zerstörten und zersplitterten Volks sind. Denn der vorgeschichtliche, der Völkerentstehung vorausgegangene Zustand, an dem auch sie noch Theil hatten — dieser ist, wie aus unsern Erklärungen hinlänglich hervorgeht, nichts weniger als ein Zustand völliger Unkultur und thierischer Rohheit, woraus ein Uebergang zur gesellschaftlichen Entwicklung nimmer möglich gewesen wäre. Denn wenigstens die Stammeseintheilung haben wir jenem Zustand vindicirt: wo aber diese ist, da finden sich auch schon der Ehe und Familie ähnliche Verhältnisse; auch Stämme, die noch nicht zum Volk geworden, kennen wenigstens bewegliches Eigenthum und, inwiefern Eigenthum, unstreitig auch Verträge; aber kein möglicher politischer Zerfall kann ein Ganzes, das einmal ein Volk war und dem gemäße Sitten, Gesetze, bürgerliche Einrichtungen, und was mit diesen unfehlbar verbunden ist, eigenthümliche religiöse Vorstellungen und Gebräuche gehabt hat, zu einem solchen Zustand von absoluter Gesetzlosigkeit und solcher Entmenschung (Brutalität) herabbringen, wie die ist, in welcher jene Geschlechter sich befinden, die ohne Ahndung von irgend einem Gesetz, von irgend einer Verbindlichkeit, oder einer alle verpflichtenden Ordnung, sowie ohne alle religiösen Vorstellungen sind. Physische Ereignisse können ein Volk materiell zerstören, aber nicht ihm seine Ueberlieferung, seine Erinnerung, seine ganze Vergangenheit rauben, wie dieser Menschenart, die so wenig eine Vergangenheit hat, als irgend ein Geschlecht der Thiere. Wohl aber begreift sich ihr Zustand, wenn sie der Theil der ursprünglichen Menschheit sind, in dem wirklich alles Einheitsbewußtseyn untergegangen ist. Ich habe schon bemerkt, daß die Völker nicht durch ein bloßes Auseinandergehen zu erklären sind, daß es zugleich einer zusammenhaltenden Kraft bedarf: an jenen sehen wir, was die ganze Menschheit geworden wäre, hätte sie von der ursprünglichen Einheit nichts gerettet.

Auch eine andere Betrachtung weist ihnen diese Stelle an. Von der Wahrheit, welche in der alten Erzählung von der Sprachverwirrung liegt, zeugen ganz insbesondere diese Geschlechter. Der Ausdruck Verwirrung ist bereits hervorgehoben worden. Verwirrung entsteht nur, wo mißhellige Elemente, die nicht zur Einheit gelangen, ebensowenig auseinander können. In jeder werdenden Sprache wirkt die ursprüngliche Einheit fort, wie eben zum Theil die Verwandtschaft der Sprachen zeigt; eine Aufhebung aller Einheit wäre die Aufhebung der Sprache selbst, damit aber alles Menschlichen; denn der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelnheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseyns fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn. Die Sprachen vorzugsweise menschlicher und geistig zusammengehaltener Völker verbreiten sich über große Räume, und solcher Sprachen gibt es nur wenige. Hier ist also eine Gemeinschaft des Bewußtseyns noch in großen Massen erhalten. Ferner bewahren diese Sprachen in sich noch immer Bezüge auf andere, Spuren einer ursprünglichen Einheit, Zeichen von gemeinschaftlicher Abkunft. Ich bezweifle jede materielle Uebereinstimmung zwischen den Idiomen jener amerikanischen Bevölkerung und zwischen eigentlichen Völkersprachen, sowie ich dahingestellt lassen muß, inwieweit das Studium, das man diesen Idiomen geschenkt hat, die Hoffnung erfüllen konnte, in der man es unternahm, auf wirkliche, nämlich auf genetische Elemente derselben zu gelangen; auf letzte Elemente wird man in ihnen gekommen seyn, aber auf Elemente der Zersetzung, nicht der Zusammensetzung und des Werdens. Unter jener Bevölkerung ist nach Azara die Guarani-Sprache noch die einzige, die in einem weiteren Umfang verstanden wird, und auch dieß fordert vielleicht noch genauere Untersuchung. Denn sonst, wie derselbe Azara bemerkt — und dieser ist durch jene Länder nicht hindurchgegangen, er hat in ihnen gelebt und Jahre lang verweilt — sonst wechselt die Sprache von Horde zu Horde, ja von Hütte zu Hütte, so daß oft nur die Mitglieder derselben Familie einander verstehen; und nicht bloß dieß, sondern das Sprachvermögen selbst scheint bei ihnen dem Ausgehen und Erlöschen nahe zu seyn. Ihre Stimme ist niemals stark und sonor, sie reden nur

leiſe, ohne jemals zu ſchreien, ſelbſt nicht, wenn man ſie tödtet. Sie bewegen beim Sprechen kaum die Lippen, und begleiten ihre Rede mit keinem Blick, der zur Aufmerkſamkeit auffordert. Zu dieſer Gleichgültigkeit geſellt ſich eine ſolche Abneigung zu ſprechen, daß wenn ſie mit jemand zu thun haben, der hundert Schritte vor ihnen iſt, ſie nie rufen, ſondern laufen, ihn einzuholen. Die Sprache ſchwebt alſo hier auf der letzten Grenze, jenſeits welcher ſie ganz aufhört, ſowie man wohl fragen dürfte, ob Idiome, deren Laute meiſt Naſen- und Gurgel-, nicht Bruſt- und Lippentöne ſind, und dem größten Theile nach durch Zeichen unſerer Schriftſprache nicht auszudrücken ſind, noch überhaupt Sprachen zu heißen verdienen [1].

Dieſe Angſt alſo, dieſes Entſetzen vor dem Verluſt alles Einheitsbewußtſeyns hielt die vereint Gebliebenen zuſammen, und trieb ſie an, wenigſtens eine partielle Einheit zu behaupten, um, wenn nicht als Menſchheit, doch als Volk zu beſtehen. Dieſe Angſt vor dem gänzlichen Verſchwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menſchlichen Bewußtſeyns gab ihnen nicht nur die erſten Anſtalten religiöſer Art, ſondern ſelbſt die erſten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was ſie von der Einheit gerettet hatten zu erhalten und gegen weitere Zerſtörung zu ſichern. Da nach einmal verlorener Einheit auch der Einzelne ſich abzuſchließen und eigenen Beſitzes ſich zu verſichern ſuchte, boten ſie alles auf, die entfliehende feſtzuhalten 1) durch Bildung beſonderer Gemeinſchaften, zumal ſtrenge Abſonderung derjenigen, in denen das Gemeinſame, das Einheitsbewußtſeyn fortleben ſollte: die Kaſteneintheilung, deren Grundlage ſo alt iſt als die Geſchichte und allen Völkern gemein, deren uns bekannte Verfaſſung aus dieſer Zeit ſich herſchreibt, und die keine andere Abſicht hatte, als in ſolcher Abſchließung jenes Bewußtſeyn ſicherer zu bewahren, und mittelbar auch für die Andern zu erhalten, in denen es unvermeidlich mehr und mehr ſich verlor; 2) durch

[1] Ils parlent ordinairement beaucoup de la gorge et du nez, le plus souvent même il nous est impossible d'exprimer avec nos lettres leurs mots ou leurs sons. Azara, Voyages T. II, p. 5, womit p. 14 und 57 zu vergleichen.

ſtrenge Prieſterſatzungen, Feſtſtellung des Wiſſens als Doctrin, wie beſonders in Aegypten geſchehen ſcheint[1]; äußerlich aber ſich zuſammenzuhalten ſuchten ſie 3) durch jene offenbar einer vorhiſtoriſchen Zeit angehörigen Monumente, die ſich in allen Theilen der bekannten Erde finden und durch Größe und Zuſammenfügung Zeugniß von faſt übermenſchlicher Stärke ablegen, und durch welche wir unwillkürlich an jenen verhängnißvollen Thurm erinnert werden, den die älteſte Erzählung da erwähnt, wo von der Zerſtreuung der Völker die Rede iſt. Die Erbauer ſagen zu einander: Laſſet uns eine Veſte und einen Thurm bauen, deß Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen, denn wir möchten vielleicht zerſtreut werden über die ganze Erde. Sie ſagen dieß noch ehe die Sprache ſich verwirrt, ſie ahnden das Bevorſtehende, die Kriſis, die ſich ihnen ankündigt.

Sie wollen ſich einen Namen machen. Gewöhnlich: daß wir uns berühmt machen. Allein die hier redende Menge kann doch nicht daran denken, wie man es nach dem Sprachgebrauch allerdings überſetzen kann, berühmt zu werden, ehe ſie einen Namen hat, d. h. ehe ſie ein Volk iſt, wie auch kein Menſch einen Namen, wie man zu ſagen pflegt, ſich machen könnte, wenn er nicht vorher einen hätte. Der Natur der Sache nach muß alſo hier der Ausdruck in ſeiner noch unmittelbaren Bedeutung genommen werden, von welcher die andere (berühmt werden) bloße Folge iſt. — Nach ihrer eigenen Rede alſo waren ſie bis dahin eine namenloſe Menſchheit; der Name iſts, der ein Volk wie ein Individuum von den andern unterſcheidet, abſondert, aber eben darum zugleich zuſammenhält. Die Worte, „daß wir uns einen Namen machen", heißen demnach nichts anders, als „daß wir ein Volk werden"[2], und als Grund davon geben ſie an: damit ſie nicht zerſtreut werden in alle Länder. Alſo die Angſt, zerſtreut zu werden, gar kein Ganzes mehr

[1] *Πρῶτοι μὲν ὧν ἀνθρώπων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Αἰγύπτιοι λέγονται θεῶν τε ἔννοιην λαβεῖν, καὶ ἱρὰ ἴσασθαι – – – πρῶτοι δὲ καὶ ὀνόματα ἱρὰ ἔγνωσαν, καὶ λόγους ἱροὺς ἔλεξαν.* Lucian. de Syria Dea c. 2.

[2] 1. Moſ. 12, 2 verſpricht Jehovah dem Abraham, ihn zum großen Volk und ſeinen Namen groß zu machen.

zu seyn, sondern sich völlig aufzulösen, bewegt sie zu der Unternehmung. An feste Wohnsitze wird erst gedacht, wenn die Menschheit in Gefahr ist sich ganz zu verlieren und zu zergehen, aber mit der ersten festen Stätte beginnt die Absonderung, also auch die Abstoßung und die Ausschließung, wie der Thurm zu Babel, der die gänzliche Zerstreuung verhindern soll, Anfang und Anlaß der Völkertrennung wird. In die Zeit eben dieses Uebergangs gehören also auch jene Monumente einer vorgeschichtlichen Zeit, besonders die für kyklopisch ausgegebenen und von den Griechen so genannten Werke in Griechenland, auf Inseln des mittelländischen Meers, hie und da selbst auf dem Festland Italiens; Werke die Homeros, die Hesiodos schon gesehen[1], Mauern und Zinnen, bald aus unbehauenen Steinen ohne Cement ausgeführt, bald aus unregelmäßigen Polygonen zusammengefügt, Denkmäler eines für die späteren Griechen selbst fabelhaft gewordenen Geschlechts, das keine anderen Spuren seines Daseyns zurückgelassen, aber dennoch mehr, als man gewöhnlich denkt, von wirklicher historischer Bedeutung ist. Denn wie Homer in der Odyssee das Leben der Kyklopen beschreibt, wie sie ohne Gesetz, ohne Volksversammlungen, jeder mit Weibern und Kindern für sich lebt und keiner des andern achtet[2], müssen wir urtheilen, daß in ihnen schon ein Anfang zu jenen völlig aufgelösten Geschlechtern ist, die sich eben dadurch auszeichnen, daß keiner sich um den Andern bekümmert, daß sie sich untereinander so fremd bleiben, wie Thiere sich fremd bleiben, und durch kein Bewußtseyn irgend einer Zusammengehörigkeit verbunden sind. In der neuen Welt ist dieser Zustand, den bei Homer die Kyklopen darstellen, erhalten, während dasselbe Geschlecht in Griechenland von der immer mächtiger nachdringenden Bewegung verschlungen, dem dadurch entstandenen Volk nur noch in der Erinnerung bleibt. Bei Homer wohnen sie noch in natürlichen, aber wie es scheint

[1] Einstweilen, denn wir hoffen später hierauf zurückzukommen, verweise ich wegen des vorhomerischen Alters der kyklopischen Werke in Griechenland auf meine in der Akad. der Wissensch. zu München vorgetragene und im zweiten Jahresbericht derselben (1829—1831) im Auszug befindliche Abhandlung.

[2] – – – οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν. Odyss. IX, 115.

künſtlich erweiterten Grotten, gleichwie die ſpätere Sage ihnen auch die unterirdiſchen Bauten, die Grotten und Labyrinthe von Megara, Nauplia (Napoli di Malvasia) u. a. zuſchrieb. Aber daſſelbe Geſchlecht geht von dieſen in der Subſtanz der Erde ausgeführten Bauwerken zu jenen über die Erde ſich erhebenden Monumenten fort, die mit von der Erde unabhängigem und freiem Material ausgeführt ſind; aber mit dieſen zugleich verſchwindet es ſelbſt; denn an dieſe Werke knüpft ſich der Uebergang zum Volk, in welchem jenes Uebergangsgeſchlecht untergeht.

Sechste Vorlesung.

Nach der zunächst vorausgegangenen Entwicklung, der man indeß leicht ansieht, daß sie noch manche nähere Bestimmungen von der weiteren Forschung zu erwarten hat, scheint es nun nicht mehr zweifelhaft seyn zu können, daß diejenige Erklärung, welche dem Polytheismus einen Monotheismus — nicht bloß überhaupt, sondern einen geschichtlichen — voraussetzt, und zwar in der Zeit vor der Trennung der Völker, es seyn werde, bei welcher auch wir stehen bleiben müssen. Die einzige Frage, welche zwischen dieser Erklärung und uns zweifelhaft war, ob die Völkertrennung vorausgegangen und den Polytheismus zur Folge gehabt habe oder umgekehrt, ist, wir müssen so urtheilen, ebenfalls erledigt; denn davon glauben wir uns durch das Vorhergehende hinlänglich überzeugt zu haben, daß keine vom Polytheismus unabhängige Ursache der Völkerentstehung zu finden sey, und folgenden, aus der bisherigen Entwicklung resultirenden Schluß betrachten wir als den Grund, auf welchem wir fortbauen:

Wenn die Menschheit in Völker sich trennte, sowie in dem bis dahin einigen Bewußtseyn verschiedene Götter hervortraten: so konnte die der Trennung vorausgegangene Einheit des Menschengeschlechts, die wir uns ebensowenig ohne eine positive Ursache denken können, durch nichts so entschieden erhalten werden, als durch das Bewußtseyn Eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinschaftlichen Gottes.

In diesem Schlusse ist jedoch keinerlei Entscheidung darüber enthalten, ob der allgemeine und dem ganzen Menschengeschlechte gemeinschaftliche Gott, darum, weil er ein solcher war, nothwendig auch der im Sinn des Monotheismus und zwar im Sinn eines geoffenbarten

Monotheismus Eine war, ob er überhaupt ein schlechthin unmythologischer, alles Mythologische von sich ausschließender seyn mußte.

Man wird freilich fragen, was dieser der Menschheit gemeinschaftliche Gott denn anders habe seyn können, als der wahrhaft Eine und ein noch völlig unmythologischer; und auf die Beantwortung dieser Frage kommt es nun eigentlich an: durch sie hoffen wir eine Basis zu gewinnen, auf welche sich nicht mehr bloß hypothetische, sondern kategorische Schlüsse über den Ursprung der Mythologie bauen lassen.

Ich werde aber auf diese Frage nicht antworten können, ohne tiefer, als es bis jetzt geschehen und bis jetzt auch nöthig gewesen ist, in die Natur des Polytheismus, der doch erst mit der religiösen Erklärung für uns zur Hauptfrage geworden ist, einzudringen.

Hier wollen wir denn auf einen Unterschied im Polytheismus selbst aufmerksam machen, der in allen bisher vorgekommenen Erklärungen übergangen war, auf den eben darum auch wir keine Rücksicht genommen, der aber jetzt zur Sprache kommen muß.

Keinem nämlich, der darauf hingewiesen wird, kann es entgehen, daß ein großer Unterschied ist zwischen dem Polytheismus, welcher entsteht, wenn zwar eine größere oder kleinere Anzahl von Göttern gedacht ist, aber die einem und demselben Gott als ihrem höchsten und herrschenden untergeordnet sind, und zwischen dem, welcher entsteht, wenn mehrere Götter angenommen sind, aber deren jeder in einer gewissen Zeit der höchste und herrschende ist, und die daher einander nur folgen können. Denken wir uns, die griechische Göttergeschichte hätte statt der drei Göttergeschlechter, die sie aufeinander folgen läßt, nur ein einziges, etwa das des Zeus, so wüßte sie auch nur von miteinander gleichzeitigen und coexistirenden Göttern, die sich alle in Zeus als ihre gemeinschaftliche Einheit auflösten, sie wüßte nur von simultanem Polytheismus. Nun hat sie aber drei Götter-Systeme, und in jedem ist Ein Gott der höchste, in dem ersten Uranos, in dem zweiten Kronos, in dem dritten Zeus. Diese drei Götter also können nicht gleichzeitige, sondern nur sich gegenseitig ausschließende und daher in der Zeit aufeinander folgende seyn. So

lang Uranos herrſcht, kann Kronos nicht herrſchen, und ſoll Zeus zur Herrſchaft gelangen, muß Kronos in die Vergangenheit zurücktreten. Dieſen Polytheismus alſo werden wir den ſucceſſiven nennen.

Nun iſt aber auch ſogleich Folgendes einzuſehen. Durch die zweite Art allein iſt die Einheit, oder, um es ganz beſtimmt auszudrücken, die Einzigkeit des Gottes entſchieden aufgehoben: der ſucceſſive Polytheismus erſt iſt der wahre, der eigentliche. Denn was die Götter betrifft, die einem höchſten gemeinſchaftlich unterworfen ſind, ſo ſind ſie zwar dieſem, wenn man will, gleichzeitige, aber darum nicht gleiche; ſie ſind in ihm; er iſt außer ihnen; er iſt der ſie begreifende, aber nicht von ihnen begriffene; er zählt nicht zu ihnen und iſt, wenn auch nur als ihre emanative Urſache gedacht, wenigſtens der Natur und dem Weſen nach eher denn ſie. Die Vielheit der andern berührt ihn nicht, er iſt immer der Eine, ſeines Gleichen nicht kennende, denn ſein Unterſchied von ihnen iſt nicht ein Unterſchied der bloßen Individualität, wie der zwiſchen ihnen ſelbſt, ſondern ein Unterſchied der ganzen Art (differentia totius generis); hier iſt kein wirklicher Polytheismus, denn alles löst ſich zuletzt wieder in Einheit auf, oder ein Polytheismus nur etwa ſo, wie auch die jüdiſche Theologie die Engel ebenfalls Elohim (Götter) nennt, ohne zu fürchten, daß der Einzigkeit des Gottes, deſſen bloße Diener und Werkzeuge ſie ſind, dadurch zu nahe getreten werde. Hier iſt zwar Göttervielheit aber keine Vielgötterei. Dieſe entſteht erſt, wenn mehrere höchſte und ſo weit ſich gleiche Götter aufeinander folgen, die nicht wieder in eine höhere Einheit ſich auflöſen können. Dieſen Unterſchied zwiſchen Göttervielheit und Vielgötterei müſſen wir alſo genau feſthalten, um übrigens jetzt zu der Sache, um die es eigentlich zu thun iſt, überzugehen.

Denn Sie begreifen ſogleich und ohne Erinnerung, daß dieſe beiden Arten von Polytheismus ein ſehr verſchiedenes Verhältniß zu jeder Erklärung haben. Fragt man, welcher von beiden hauptſächlich Erklärung fordert, ſo iſt es offenbar der ſucceſſive; dieſer iſt das Räthſel, hier liegt die Frage, aber eben darum auch der Aufſchluß. Der ſimultane iſt allerdings ganz leicht und einfach durch das bloße Auseinandergehen

einer urſprünglichen Einheit zu begreifen, nicht ebenſo leicht auf dieſelbe Weiſe der ſucceſſive, kaum wenigſtens ohne künſtliche und erzwungene Nebenannahmen.

Der ſucceſſive kommt auch darum zuerſt in Betracht, weil er über jeden ſimultanen hinausreicht, und alſo im Ganzen den ſimultanen einſchließt, während er ſelbſt der abſolut und frei daſtehende iſt.

Nun wollen wir uns aber aufrichtig geſtehen, daß durch alles bisher in dieſer ganzen Verhandlung Vorgekommene nicht das Geringſte geſchehen iſt für die Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus, und wir gewiſſermaßen in der Lage ſind, ganz von vorn anzufangen, indem wir fragen: Wie iſt Vielgötterei zu begreifen?

Aber ſowie wir die Unterſuchung nur aufnehmen, wird uns klar, daß wir mit dieſer Frage auf einem ganz andern Boden und Gebiet, dem der Wirklichkeit ſtehen, und daß wir einer Wahrheit uns nähern, vor der alle bloßen Hypotheſen wie Nebel vor der Sonne verſchwinden müſſen.

Nach der griechiſchen Theogonie (ſie erzählt es wenigſtens ſo) gab es alſo einmal eine Zeit, wo allein Uranos herrſchte. Sollte nun dieß eine bloße Fabel, auch etwas rein Erdachtes und Erfundenes ſeyn? Hat es nicht vielleicht wirklich eine Zeit gegeben, wo bloß der Gott des Himmels verehrt wurde, wo man von einem andern, von einem Zeus, und ſelbſt von einem Kronos nichts wußte, und iſt nicht auf dieſe Weiſe die vollendete Göttergeſchichte zugleich die hiſtoriſche Urkunde ihrer eigenen Entſtehung? werden wir dieſer gegenüber noch glaublich finden, die Mythologie ſey auf einmal durch Erfindung eines einzelnen oder weniger einzelnen, oder (die andere Hypotheſe) durch das bloße Auseinandergehen einer Einheit entſtanden, woraus im beſten Fall nur ein ſimultaner Polytheismus, ein bloßes ſtationäres Nebeneinander, im letzten Reſultat nur ein unerfreuliches Alleinerlei hervorgehen könnte, nicht die lebendige Aufeinanderfolge der beweglichen vieltönigen, weil reichgegliederten Mythologie?

Urtheilen wir richtig, ſo iſt gerade das Succeſſive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das wirklich Geſchichtliche, alſo auch

das Wirkliche, die Wahrheit derselben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demselben auf historischem Grund, auf dem Boden des wirklichen Hergangs.

Daß es die wirkliche Geschichte ihrer Entstehung ist, welche die Mythologie in der Aufeinanderfolge ihrer Götter bewahrt hat, wird vollends unwidersprechlich, wenn man die Mythologien verschiedener Völker miteinander vergleicht. Hier zeigt sich, daß die Götterlehre, welche in den Mythologien der späteren Völker nur noch als vergangene vorkommen, die wirklichen und gegenwärtigen der früheren waren, sowie umgekehrt, daß die herrschenden Götter der früheren Völker in die Mythologien der späteren nur als Momente der Vergangenheit aufgenommen sind. So erst wird die oft erwähnte Uebereinstimmung richtig aufgefaßt und erklärt. In dem vornehmsten, wir würden richtiger sagen in dem ausschließlich herrschenden Gott der Phönikier erkennen die Hellenen mit der bestimmtesten Gewißheit den Kronos ihrer eigenen Göttergeschichte und nennen ihn auch so; man hat leicht die Unterschiede zwischen dem phönikischen Gott und dem griechischen zu zeigen, um damit zu beweisen, daß dieser in keinem Bezug (Verwandtschaft) mit jenem steht, aber alle diese Unterschiede werden durch den einen vollkommen erklärt, daß in der phönikischen Mythologie Kronos noch der allein herrschende, in der hellenischen der verdrängte und von einem spätern Gott bereits überwundene ist, Kronos in jener der gegenwärtige, in dieser nur noch der vergangene ist. Wie konnten aber die Hellenen in dem phönikischen ihren Gott erkennen, wenn nicht sie selbst ihres Kronos als einer wirklichen, nicht bloß vorgestellten und fingirten Vergangenheit sich bewußt waren?

Welche unnatürliche Erklärungen würden erst entstanden seyn, hätten die früheren Hypothesen sich nicht damit begnügt, nur den Polytheismus überhaupt, anstatt vorzüglich und zuerst den geschichtlichen, zu erklären. Eine solche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt, sie kann nicht erdichtet seyn; wer sich oder andern einen Gott macht, macht sich und andern wenigstens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, daß etwas gleich als vergangen gesetzt werde; zum

Vergangenen kann alles nur werden, es muß also erst gegenwärtig gewesen seyn; was ich als Vergangenes empfinden soll, muß ich erst als ein Gegenwärtiges empfunden haben. Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur Stufe, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muß aber wirklich als Stufe, als Moment festgehalten werden, sonst könnte kein successiver Polytheismus entstehen; einmal muß er das Bewußtseyn beherrscht und sogar ganz eingenommen haben; und wenn er verschwunden ist, durfte er nicht ohne Widerstand und Kampf verschwinden, denn sonst wäre er nicht behalten worden.

Nähmen wir, um das Aeußerste zu versuchen, sogar an, es hätte ein welterklärender Philosoph der Urzeit die Bemerkung gemacht, daß die Welt, wie sie ist, nicht durch eine einzige Ursache erklärbar sey, und nicht ohne eine gewisse Aufeinanderfolge von wirkenden Mächten oder Potenzen habe entstehen können, in welcher je die eine der andern zu Grund gelegt worden, und er habe demgemäß auch eine entsprechende Folge solcher Ursachen, die er als Persönlichkeiten vorgestellt, in seine Kosmogonie aufgenommen: so würde, welchen Erfolg wir übrigens seiner Erfindung geben mögen, für bloß als vergangen gedachte und vorgestellte Götter nie jene religiöse Scheu und Ehrfurcht entstanden seyn, mit der wir nicht nur in der griechischen Mythologie, sondern selbst in der griechischen Poesie und Kunst, den Kronos umgeben finden. Diese religiösen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott sind keine bloße poetische Lüge, sie sind wirklich empfundene, und auch nur darum etwas wahrhaft Poetisches; wirklich empfunden konnten sie aber nur seyn, wenn dem Bewußtseyn eine Erinnerung des Gottes geblieben, wenn ihm in Folge stetiger und ununterbrochener Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht auch jetzt noch immer eingeprägt, daß dieser Gott einst, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrscht hatte.

Allerdings hat die Mythologie keine Realität außer dem Bewußtseyn; aber wenn sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser Verlauf, diese Succession von Vorstellungen selbst, diese kann nicht wieder als eine solche bloß vorgestellt seyn, diese muß wirklich stattgehabt, im Bewußtseyn

wirklich sich ereignet haben; diese ist nicht von der Mythologie, sondern umgekehrt die Mythologie ist von ihr gemacht; denn die Mythologie ist eben nur das Ganze dieser Götterlehren, die sich wirklich gefolgt sind, und sie ist also durch diese Folge entstanden.

Gerade weil die Götter bloß in Vorstellungen existiren, kann der successive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtseyn erst ein Gott gesetzt ist, an dessen Stelle ein anderer tritt, der ihn — nicht schlechthin aufhebt (da würde das Bewußtseyn auch aufhören von ihm zu wissen), aber der ihn wenigstens aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und nicht der Gottheit überhaupt, wohl aber der ausschließlichen, entsetzt. Hiemit ist eben nur, was man so oft rühmen hört, aber so selten wirklich findet, die reine Thatsache ausgesprochen; die Thatsache ist nicht erschlossen, sie liegt im successiven Polytheismus selbst vor. Wir erklären nicht, warum jener erste ein solcher ist, daß ein anderer ihm folgt, nicht, nach welchem Gesetz dieser ihm folgt; dieß alles bleibt dahingestellt, nur als Thatsache wird behauptet, daß es so gewesen, daß die Mythologie, wie sie selbst zeigt, auf diese Weise — nicht durch Erfindung, nicht durch ein Auseinandergehen, sondern durch eine Folge entstanden ist, die im Bewußtseyn wirklich stattgehabt hat.

Die Mythologie ist keine bloß als successiv vorgestellte Götterlehre. Ein Kampf zwischen den aufeinander folgenden Göttern, wie er in der Theogonie vorkommt, würde sich unter den mythologischen Vorstellungen gar nicht finden, wenn er nicht im Bewußtseyn der Völker, die von ihm wissen, und insoferne im Bewußtseyn der Menschheit, von der jedes Volk ein Theil ist, wirklich stattgefunden hätte. Der successive Polytheismus ist nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtseyn der Menschheit habe nacheinander in allen Momenten desselben wirklich verweilt. Die aufeinander folgenden Götter haben sich des Bewußtseyns wirklich nacheinander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes seyn.

Indem ich die letzten Worte ausspreche, gereicht es mir zur Freude zu bemerken, daß dieselben Ausdrücke wenigstens in einer seiner gelegenheitlichen Aeußerungen auch von Creuzer in Bezug auf die Mythologie gebraucht worden sind. Offenbar hat hier der natürliche Eindruck über eine vorgefaßte Annahme gesiegt, und wenn wir dem geistvollen Mann in Ansehung des Formellen seiner Erklärung zum Theil widersprechen, so machen wir nur gegen ihn geltend, was er im richtigsten und wahrsten Gefühl selbst ausgesprochen.

Niemand kann verkennen, daß eine Succession von Vorstellungen, durch die das Bewußtseyn wirklich hindurch gegangen ist, die einzige naturgemäße Erklärung des mythologischen Polytheismus ist.

Gehen wir nun mit dieser Einsicht auf die Hauptfrage zurück, um deren willen diese ganze letzte Erörterung stattgehabt hat, auf die Frage, welche zu wissen verlangt, ob jener dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Gott nothwendig der unbedingt-Eine und daher ganz unmythologische seyn mußte, so sehen Sie von selbst, daß dieß keine nothwendige Folge ist, und die Wirkung, sowohl was das Zusammenhalten als was die nachherige Trennung betrifft, wenigstens ganz ebenso erreicht wird, wenn auch dieser Gott bloß das erste, nur noch nicht als solches erklärte und erkannte Element einer Götterfolge, d. h. eines successiven Polytheismus, ist. Denken Sie sich diesen im Bewußtseyn zuerst erscheinenden Gott = A, so ahndet das Bewußtseyn nicht, daß ihm ein zweiter = B bevorstehe, der erst neben, bald über den ersten sich stellen wird. Dieser ist also bis jetzt nicht nur überhaupt, sondern er ist in einem Sinn der Eine, in welchem es kein folgender wieder seyn kann. Denn dem Gott B ist im Bewußtseyn der Gott A, dem Gott C (denn es ist Ursache anzunehmen, daß der zweite, der den ersten verdrängt, nur einem dritten den Weg bahne), dem dritten also, wenn er sich anmeldet, sind A und B im Bewußtseyn bereits vorausgegangen. Aber der Gott A ist der, vor dem kein anderer war, und nach dem — so stellt es sich das Bewußtseyn vor — kein anderer seyn wird; er ist ihm also nicht der bloß zufällig, sondern in der That der schlechthin, der unbedingt-Eine. Noch ist keine Vielgötterei

im jetzt bestimmten Sinn des Wortes. Versteht man daher unter Monotheismus nur das Gegentheil von Vielgötterei, so ist im Bewußtseyn noch wirklich Monotheismus; aber es ist leicht einzusehen, daß dieser — zwar für die in ihm begriffene Menschheit absoluter ist, an sich und für uns aber bloß relativer. Denn der absolut-Eine Gott ist der, welcher auch nicht die Möglichkeit anderer Götter außer sich zuläßt, der bloß relativ-einzige der, welcher nur wirklich keinen andern vor, neben oder nach sich hat. Es ist ganz hieher anwendbar, was Hermann scharfsinnig bemerkt: Eine Lehre, welche bloß zufällig nur Einen Gott kennt, ist der Sache nach wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von Einem weiß, weil sie von andern, oder wie wir zunächst sagen würden, von einem andern, noch nicht gehört hat[1]. — Von unserm Gott A werden wir also sagen: Er ist für die Menschheit, solange sie von einem zweiten nicht weiß, ein vollkommen unmythologischer, wie in jeder Aufeinanderfolge, deren Elemente wir durch A, B, C, bezeichnen, A erst ein Glied derselben ist, wenn ihm B wirklich folgt. Ein mythologischer Gott ist der, welcher Glied einer Göttergeschichte ist; der angenommene Gott ist dieß noch nicht wirklich, aber er ist darum nicht ein seiner Natur nach unmythologischer, wiewohl er ein solcher scheinen kann, solange der andere sich nicht ankündigt, der ihn seiner Absolutheit entsetzen wird.

Dächten wir uns, mit dem ersten Gott, aber ihm untergeordnet, sogar ein System von Göttern gesetzt, so würde damit zwar eine Göttervielheit, aber noch immer keine Vielgötterei gesetzt seyn, und auch die Götter dieses Systems könnten noch immer der ganzen Menschheit gemeinschaftlich seyn; denn sie sind noch nicht verschiedenartige Götter, wie z. B. in der griechischen Theogonie die Uranos- die Kronos-, die Zeus-Götter verschiedenartige sind; sie sind durchaus Götter von einerlei Art. Jedes Element, das kein anderes außer sich hat, von dem es bestimmt wird, bleibt immer und nothwendig sich selbst gleich. Aendert sich der herrschende Gott nicht, so können auch die ihm

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung d. M. S. 37.

untergeordneten sich nicht ändern, und weil sie stets dieselben bleiben, können sie auch nicht für Verschiedene verschiedene und andere seyn, also nicht aufhören, die allen gemeinschaftlichen zu seyn.

Das bisher Vorgetragene ist nun bereits hinreichend zum Beweis, daß, um sowohl die ursprüngliche Einheit als das nachfolgende Auseinandergehen der Menschheit zu erklären, ein absoluter Monotheismus, ein Gott, der schlechthin der Eine ist, außer dem kein anderer seyn kann, wenigstens nicht nothwendig ist; da aber nur die eine von beiden Voraussetzungen die wahre seyn kann, so ist es unmöglich bei diesem Ergebniß stehen zu bleiben. Wir müssen zwischen beiden entscheiden und daher untersuchen, ob nicht der relative Monotheismus sogar beides (die Einheit und das Auseinandergehen) besser als der absolute, oder vielleicht sogar allein erst wirklich erklärt. Wir sehen uns damit noch einmal auf die Völkerentstehung zurückgeführt. Die eben gefundene Unterscheidung eines absoluten und eines relativen Monotheismus, der aber eine Zeit lang als absolut erscheinen kann, zeigt uns, daß in der ersten Entwicklung noch eine Unbestimmtheit lag; denn in einer Untersuchung wie diese kann man überhaupt nur schrittweise gehen, alles jederzeit nur aussprechen, soweit es an diesem Punkt der Entwicklung sich darstellt. Dieser ganze Vortrag ist ein stetig in allen seinen Theilen gleichmäßig wachsender und fortschreitender, die Erkenntniß, die er bezweckt, nicht für vollendet zu erachten, ehe der letzte Zug hinzugefügt ist.

Als die Frage: wie entstanden Völker? zuerst von meinem Hörsaale aus in weitere Kreise sich verbreitete, fand sie zum Theil eine Aufnahme, die deutlich zeigte, wie neu und unerwartet sie vielen sey, und ich habe seitdem noch mehr Gelegenheit gehabt, zu sehen, wie wenig bis dahin an die ersten Elemente einer philosophischen Ethnologie, welche eine allgemeine Ethnogonie voraussetzt, gedacht worden. Es war wirklich so, wie ich in der letzten Vorlesung sagte, den meisten schien die Erklärung überflüssig, es bedürfe keiner besonderen Ursache, Völker entstehen von selbst. Sollte auf dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem die Völkertrennung als eine geistige Krisis erkannt ist, mit diesem Vonselbstentstehen noch ein Gedanke verbunden seyn, so müßte man annehmen,

die geistigen Differenzen, welche nachher durch die Verschiedenheiten der Völker und die abweichenden Götterlehren offenbar geworden, haben in der ursprünglichen Menschheit wirkungslos und verborgen gelegen, und erst mit den immer weiter sich verzweigenden Generationen seyen sie zur Aeußerung und Entwicklung gelangt. Hier wäre also als einziger Bestimmungsgrund die immer zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt der gemeinschaftlichen Abstammung angenommen. Ist ein gewisser Punkt derselben erreicht, so treten jene Differenzen in Wirksamkeit. Auf diese Weise entstehen dann Völker allerdings durch die bloße Zeit. Aber kann dabei noch von irgend einer Gesetzmäßigkeit die Rede seyn? oder wer getraut sich zu sagen, in der wievielten Generation, bei welchem Punkt der Entfernung von dem gemeinschaftlichen Stammvater, die Differenzen jene Gewalt erlangt hätten, welche nöthig war, die Völker zu trennen? Aber damit über ein so großes Ereigniß nicht der bloße Zufall walte, die Entwicklung in einer dem Verstande einleuchtenden Ordnung erfolge, non sine numine geschehe, kann die Dauer, welche wir der Zeit der vollkommenen Homogenität des Menschengeschlechts zuschreiben müssen, nicht etwas bloß Zufälliges, sie muß durch ein Princip gleichsam gewährleistet seyn, durch eine Macht, welche die höhern Entwicklungen, die der Menschheit bevorstehen und in der Folge andere als jene bloß natürlichen Unterschiede unter ihr einführen werden, auf- und zurückhält. Von dieser Macht, einmal eingesetzt, zu sagen, daß sie ihre Gewalt durch die bloße Länge der Zeit verliere, ist unstatthaft: verliert sie dieselbe, so bedarf es dazu eines andern, von ihr unabhängigen, eines wirklichen zweiten Princips, das sie erst erschüttert, endlich ganz überwindet. Die Entstehung von Völkern ist nicht etwas, das eine ruhige Folge aus zuvor bestandenen Verhältnissen von selbst herbeiführt, sie ist etwas, wodurch eine frühere Ordnung der Dinge unterbrochen und eine ganz neue eingesetzt wird. Der Uebergang von jenem homogenen Seyn zu dem höheren und entwickelteren, wo schon Völker, d. h. Ganze von geistigen Unterschieden, sind, macht sich so wenig von selbst, als z. B. der Uebergang von der unorganischen zur organischen Natur, mit dem jener allerdings vergleichbar ist. Denn wenn im

Reiche des Unorganiſchen alle Körper noch in der gemeinſamen Schwere ruhen, und ſelbſt Wärme, Electricität und alles dem Aehnliche ihnen noch gemein iſt, ſo entſtehen mit den organiſchen Weſen ſelbſtändige Mittelpunkte, für ſich ſeyende Weſen, die dieß alles als eigenes beſitzen, und die Schwere ſelbſt, die ſie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen.

Das Princip, das die Menſchheit in der Einheit erhielt, konnte demnach kein abſolutes, es mußte ein ſolches ſeyn, dem ein anderes folgen konnte, von dem es bewegt, verwandelt, zuletzt gar bewältigt wurde.

Sowie nun aber dieſes zweite Princip ſeine Wirkung auf die Menſchheit zu äußern anfängt, werden allerdings wie mit einem Schlag alle vermöge jenes Verhältniſſes in der Menſchheit möglichen Unterſchiede, aber die einen als näher, die andern als entfernter mögliche, geſetzt ſeyn, Unterſchiede, von denen zuvor keine Spur vorhanden war. Der Grund dieſer Unterſchiede liegt zunächſt darin, daß der bis jetzt unbewegliche Gott (A), ſowie er von einem zweiten Beſtimmungen anzunehmen genöthigt iſt, nicht derſelbe bleiben, in Conflikt mit dieſem nicht umhin kann, von Geſtalt zu Geſtalt fortzugehen, erſt eine, dann die andere anzunehmen, je nachdem der zweite Gott (B) über ihn Macht bekommen. Wohl möglich, daß ſelbſt jene Götter der griechiſchen Theogonie, die wir bis jetzt als Beiſpiel aufeinander folgender betrachteten (Uranos, Kronos, Zeus) nur ſolche verſchiedene ſucceſſiv angenommene Geſtalten des einen oder des erſten Gottes ſind, und daß der zweite, der ihn nöthigt durch dieſe Geſtalten hindurchzugehen, ein ganz außer dieſen ſtehender iſt, deſſen Name bis jetzt nicht genannt worden. Iſt aber einmal die erſte Geſtalt des Gottes geſetzt, ſo ſind die folgenden, nur als entferntere Möglichkeiten, ebenfalls geſetzt. Den verſchiedenen Geſtalten des Gottes entſprechen ebenſo verſchiedene, materiell differirende Götterlehren, die alſo mit der Erſcheinung des zweiten Princips ebenfalls ſchon alle potentiell vorhanden ſind, obſchon ſie nicht alle zugleich, ſondern nur in dem Verhältniß wirklich hervortreten können, als der in fortwährender Ueberwindung begriffene, die Menſchheit noch immer an

ſich haltende Gott es nachgibt oder zuläßt. Den verſchiedenen Götterlehren entſprechen die verſchiedenen Völker; auch dieſe alſo ſind mit dem Eintreten der zweiten Urſache potentiell ſchon vorhanden, wenn ſie gleich nicht alle auf einmal, ſondern nur in gemeſſener Folge in die Wirklichkeit treten. Durch das Succeſſive im Polytheismus ſind die Völker zugleich hinſichtlich ihrer Erſcheinung, ihres Eintretens in die Geſchichte, auseinander gehalten. Bis der Moment gekommen, den es repräſentiren ſoll, bleibt jedes Volk in potentiellem Zuſtand als Theil der noch unentſchiedenen, obwohl zur Auflöſung in Völker beſtimmten Menſchheit zurück, wie wir geſehen, daß die Pelasger, ehe ſie Hellenen wurden, in einem ſolchen unentſchiedenen Zuſtand ſich verhielten. Da aber die Kriſis, welche die Wirkung der zweiten Urſache iſt, eine allgemeine, über die ganze Menſchheit ſich erſtreckende iſt, ſo geht auch das für eine ſpätere Zeit und einer ſpäteren Entſcheidung vorbehaltene Volk durch alle Momente hindurch, zwar nicht als wirkliches Volk, aber als Theil der noch unentſchiedenen Menſchheit. Nur auf dieſe Weiſe iſt es möglich, daß die an verſchiedene Völker vertheilten Momente im Bewußtſeyn des letzten ſich zur vollendeten Mythologie vereinigen.

Sie ſehen: der Hergang der Entſtehung, ſowohl der verſchiedenen Götterlehren, als der ihnen parallelen Völker, gewinnt durch dieſe Anſicht einer Bewegung, die vom relativen Monotheismus ausgeht, eine ganz andere und beſtimmtere Geſtalt, als durch das bloße Auseinandergehen eines urſprünglichen Monotheismus erreichbar wäre. Ueberzeugen Sie ſich, daß unſere Unterſuchung fortſchreitet; wir begreifen nicht mehr bloß Völker überhaupt, wie früher, ſondern auch ihr ſucceſſives Erſcheinen. Auf einen möglichen Einwand wollen wir indeß noch Rückſicht nehmen. Man könnte ſagen: Die Differenzen oder unterſcheidenden Charaktere, die wir erſt bei den Völkern annehmen, ſehen ſchon bei den Stämmen; denn wenn man die alte von den drei Söhnen Noahs, Sem, Cham, Japhet, hergenommene Eintheilung, die noch jetzt ſich bewährt, beibehalte, ſo unterſcheiden ſich z. B. die Semiten von den Japhetiten dadurch, daß ſie im Allgemeinen der Urreligion näher blieben, dieſe ſich weiter von ihr entfernt haben; vielleicht liege dieß ſchon in den

Namen, sehr wahrscheinlich wenigstens in dem der Japhetiten, der vielleicht ebenso die höchste Ausbreitung oder Entfaltung des Polytheismus, wie die weiteste geographische Verbreitung vorbedeutet. Dieser Unterschied, den man sich als einen schon mit der Stammverschiedenheit gegebenen denken müsse, widerspreche der angenommenen vollkommenen Homogenität des Menschengeschlechts. Darauf ist zu antworten: Zuerst mußte die Möglichkeit sich von der Urreligion zu entfernen, überhaupt gegeben seyn, ehe jener Unterschied irgendwie vorhanden seyn konnte. Diese Möglichkeit entstand erst mit der Erscheinung des zweiten Princips, vor derselben ist der angenommene Unterschied nicht einmal in der Möglichkeit sich zu äußern, und wenn man möglich nennt, was sich äußern kann, nicht einmal möglich. Diese geistige Bedeutung erhalten die Stämme erst durch den Erfolg, und im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme müssen wir sagen; mit dieser Bedeutung sind die Stämme selbst erst da, wenn die Völker da sind; ja wenn die angegebene Namenbedeutung richtig ist, so erhielten die Stämme diese Namen erst, nachdem sie zu Völkern geworden waren.

Nur der relative Monotheismus erklärt also die Völkerentstehung nicht bloß im Allgemeinen, sondern, wie wir jetzt gesehen, auch in ihren besondern Umständen, namentlich das Successive im Erscheinen der Völker. Noch aber ist etwas zurück, von dem wir früher gestehen mußten, daß es sich mit den damals erlangten Begriffen nicht vollkommen aufklären lasse: nämlich die mit der Entstehung der Völker unzertrennlich verknüpfte Entstehung verschiedener Sprachen — die Sprachenverwirrung als Folge einer religiösen Krisis. Sollte nun nicht auch dieser Zusammenhang, der uns ein von seiner Auflösung noch unbestimmt weit entferntes Problem schien, durch die jetzt erlangte Einsicht dem vollständigen Begreifen wenigstens um etwas näher gerückt seyn?

Wenn es eine Zeit gab, in welcher, wie das Alte Testament sagt, alle Welt nur einerlei Zunge und Sprache hatte — und wir sehen so wenig ein, wie wir dieser Annahme uns erwehren sollen, als der andern, daß es eine Zeit gab, wo keine Völker waren —, so werden wir eine solche Unbeweglichkeit der Sprache auch nicht anders begreifen können,

als indem wir uns denken, daß die Sprache in jener Zeit nur von Einem Princip beherrscht wurde, das, selbst unbeweglich, jede Alteration auch von ihr fern=, also sie auf der Stufe einer Substantialität festhielt, wie der erste Gott A reine Substanz und erst durch den zweiten B accidentelle Bestimmungen anzunehmen genöthigt ist. War es nun ein Princip, und unstreitig ein geistiges, durch das die Sprache auf dieser Stufe zurückgehalten wurde, so begreift es sich schon an sich leichter, wie zwischen diesem Princip der Sprache und dem religiösen Princip, das n derselben Zeit nicht einen Theil des Bewußtseyns, sondern das ganze einnahm und beherrschte, ein Zusammenhang war und sogar seyn mußte. Denn die Sprache konnte nur dem Gott gleichen, von dem das Bewußtseyn erfüllt war. Aber nun kommt ein neues Princip, von dem jenes erste auch als die Sprache bestimmendes afficirt, umgewandelt, zuletzt unkenntlich gemacht und in die Tiefe zurückgedrängt wird. Jetzt, wenn die Sprache von zwei Principien bestimmt ist, sind nicht bloß materielle Verschiedenheiten derselben, die sich in Masse hervordrängen, unvermeidlich, sondern, je nachdem die Wirkung des zweiten umwandelnden Princips tiefer oder oberflächlicher eindringt, also die Sprache ihren substantiellen Charakter mehr oder weniger verliert, erscheinen nicht mehr bloß materiell, sondern auch formell in Ansehung der Principien sich ausschließende Sprachen.

So viel läßt sich einsehen, ohne noch die wirklichen Grundverschiedenheiten der Sprache in näheren Betracht gezogen zu haben.

Nun bitte ich Sie aber, Folgendes hinzuzunehmen. Sind unsere Voraussetzungen gegründet, so wird die Menschheit vom relativen Monotheismus oder von Eingötterei (hier ist das sonst, und wie es ehemals gebraucht wurde, völlig unstatthafte Wort ganz an seiner Stelle) durch Zweigötterei (Dytheismus) zur entschiedenen Vielgötterei (Polytheismus) fortschreiten. Aber derselbe Fortschritt ist in den Principien der Sprachen, die von ursprünglichem Monosyllabismus durch Dysyllabismus zu ganz entfesseltem Polysyllabismus fortgehen.

Der Monosyllabismus erhält das Wort in seiner reinen Substanz, und da, wo er selbst als Princip erscheint, werden wir nicht umhin können, ein festhaltendes, alle zufälligen Bestimmungen abweisendes

Princip vorauszusetzen. Doch — wir hören den Einwurf, es gebe keine eigene monosyllabische Sprache. Es ist wahr: wir kennen nur ein Sprachsystem, in welchem Monosyllabismus waltet, das chinesische, und diesem hat der Mann, der bis vor Kurzem als der größte Kenner chinesischer Sprache und Literatur gegolten (Abel Remusat[1]), den monosyllabischen Charakter bestreiten zu müssen geglaubt. Sehen wir indeß genauer zu, so hat sich der gelehrte Mann hiezu vorzüglich nur durch die Meinung bewegen lassen, es werde mit jener Annahme dem Volk und der Sprache, um deren Kenntniß er sich so verdient gemacht, ein Makel von Barbarei angehängt. Hierüber nun getrauten wir uns ihn völlig zu beruhigen; es ist nicht unsere Meinung, daß der Zustand, in dem das Bewußtseyn nur von Einem Princip beherrscht wurde, ein Zustand von Barbarei gewesen; und was seine aus der Sprache selbst beigebrachten Instanzen betrifft, würde es für ihn selbst vielleicht nur dieser Beruhigung bedürfen, um an ihrer Beweiskraft zweifelhaft zu werden. Die Hauptsache möchte in Folgendem enthalten seyn: Die Benennung einsylbig habe keinen Sinn, denn verstehe man darunter die Wurzel, so seyen alle Sprachen der Welt einsylbig, verstehe man aber die Worte, so seyen es die für gewöhnlich einsylbig gehaltenen Sprachen nicht mehr als alle anderen, denn die Worte in diesen seyen nichts anders als ein Aggregat von Sylben, die nur getrennt erscheinen, weil es die Natur der Schriftzeichen in denselben so mit sich bringe. Hier ist nun eben jenes falsch, was vorausgeht, es seyen die Wurzeln in allen Sprachen der Welt einsylbig. Denn der Dysyllabismus der semitischen ist nichts Zufälliges, er ist das eigenthümliche Princip derselben, ein Princip, mit dem eine frühere Schranke durchbrochen wird und eine neue Entwicklung anfängt. Zwar hat man, um sich von dem bequemen Wege, wo jede Erklärung aus Principien vermieden und so viel möglich alles von Zufälligkeiten abgeleitet wird, nicht abbringen zu lassen, neuerdings wieder (denn der Versuch ist sehr alt[2]) die semitischen Sprachen

[1] Fundgruben des Orients B. III, S. 279.

[2] Val. Löscher in dem bekannten Werk De causis linguae Hebraeae war längst vorausgegangen.

auf einsylbige Wurzeln zurückzuführen gesucht, indem man nämlich geltend machte, daß viele hebräische Zeitwörter, die nur in zweien, ja zuweilen nur in einem Radikal übereinstimmen, dennoch der Bedeutung nach sich verwandt bleiben; der dritte Consonant sey in der Regel nur ein Zuwachs, und diese Erweiterung des Worts zeige meist nur eine Erweiterung der ursprünglichen Bedeutung des einsylbigen an. So bedeute cham (eigentlich chamam) im Hebräischen warmseyn, warmwerden, davon nachher chamar, rothseyn, weil Röthe eine Folge von Erhitzung; chamar sey also eigentlich nicht Wurzel, sondern cham (das jedoch nur in der Aussprache einsylbig erscheint). Gerade die erwähnte Thatsache aber, wenn sie sich durchgängig bestätigen ließe, würde vielmehr zum Beweis dienen, daß der Monosyllabismus ein wirkliches Princip, und daher die semitischen Sprachen diejenigen waren, die es zu überwinden hatten und nur darum das Ueberwundene noch als Spur oder als Moment bewahren. Für die japhetischen Sprachen nun aber, also z. B. die germanische, das Sanscrit, das Griechische u. s. w., sollte man denken, hätte dieses in den semitischen bereits überwundene Princip keine Macht oder Bedeutung mehr haben können. Dagegen ist das Neueste, gerade ihre Wurzeln seyen entschieden monosyllabisch, wornach es nur noch eines Schrittes bedarf, um den semitischen Sprachstamm, wie er jetzt ist (mit seinen zweisylbigen Wurzeln), für jünger, das Sanscrit aber für älter, ächter, ursprünglicher zu erklären. Ich habe mich über diese Umkehrung aller vernünftigen Ordnung früher schon im Allgemeinen ausgesprochen, hier wollen wir uns nicht mit der Bemerkung aufhalten, wie schwer es scheint, in deutschen, zumal aber in griechischen Wörtern, von denen, wenn man sie ihrer accidentellen (grammatikalischen) Bestimmungen beraubt, oft nur noch ein Vocal übrig bleibt, Wurzeln zu entdecken, während man von der andern Seite nicht weiß, wie es mit Wörtern zu halten ist, die offenbar auf zweisylbige Wurzeln zurückweisen, wie ἀγαπάω, das mit dem entsprechenden hebräischen vielleicht wirklich zusammenhängt. Einfacher wird es seyn, den Grund der Täuschung aufzudecken. Es möchte sich nämlich so verhalten, daß a) das Chinesische nichts als Wurzel, reine Substanz ist, b) in den semitischen

das Princip des Monosyllabismus bereits überwunden, und also c) in den japhetischen Sprachen der Dysyllabismus als *Gegensatz* und demnach als *Princip* ebenso verschwunden ist. Wer nun bloß das letzte ins Auge faßt, wird dadurch verleitet, wieder den Monosyllabismus hervorzusuchen, während der, welcher den wahren Zusammenhang einsieht, nicht anstehen wird, zu sagen, diese Sprachen seyen in ihrem *Princip* polysyllabisch, weil in ihnen Monosyllabismus und Dysyllabismus — beide ihre Bedeutung als Princip verloren haben.

Es wird in der Philosophie der Mythologie selbst Gelegenheit geben, auf dieses Verhältniß zurückzukommen, und dabei zugleich Mißdeutungen zu begegnen, wie die seyn würde, daß unserer Meinung nach das Chinesische die Ursprache des Menschengeschlechts seyn müßte. Aber auch auf jenen Parallelismus der sprachlichen und religiösen Entwicklung werden wir ausführlicher, mit Hinzuziehung neuer, hier nicht zu erörternder Bestimmungen, wie ich hoffe, überzeugend zurückkommen.

Mögen nun überhaupt die letzten Ausführungen nur als *indirecte* Beweise gelten für einen bloß relativen Monotheismus im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit! Eine *directe* Schlußfolge wird jetzt eben diese Voraussetzung vollends erweisen und als die einzig mögliche darthun.

Ist der successive Polytheismus etwas, das sich in der Menschheit wirklich ereignet hat, d. h. ist die Menschheit wirklich durch eine solche Folge von Göttern hindurchgegangen, als wir angenommen — und hier wollen wir uns erinnern, daß dieß eine unwidersprechliche Thatsache ist, so gut als irgend eine historisch bezeugte —, so mußte auch irgend *einmal* in der Menschheit ein solcher erster Gott seyn, als unser Gott A ist, der, obwohl nur erstes Element einer künftigen Succession, doch noch nicht als solches erscheint, sondern wirklich noch der unbedingt-Eine ist, und daher über die Welt den Frieden und die Ruhe einer ungetheilten und unwidersprochenen Herrschaft verbreitet. Dieser Friede konnte aber nicht mehr bestehen, sobald der andere Gott sich ankündigte, denn mit diesem war, wie gezeigt, Verwirrung und Zertrennung unvermeidlich gesetzt. Wenn wir daher die Zeit aufsuchen, in welcher noch Raum war für

einen ersten Gott, so ist einleuchtend, daß dieser Raum nicht in der Zeit der schon vollbrachten Trennung zu finden, und daß er selbst in der Uebergangszeit der eben anfangenden Scheidung nicht mehr zu finden, daß er also nur in der schlechthin vorgeschichtlichen Zeit zu suchen ist. Entweder war also niemals ein solcher erster Gott, wie unser Gott A, d. h. es gab nie eine solche wirkliche Aufeinanderfolge, als wir im eigentlichen Polytheismus erkennen müssen, oder ein solcher Gott hatte im Bewußtseyn der ursprünglichen, noch völlig ungetrennten Menschheit geherrscht.

Hiemit ergibt sich nun aber auch das Umgekehrte: der eine, über die stille vorgeschichtliche Zeit herrschende Gott war zwar der einzige bis dahin seyende, aber nicht in dem Sinn, daß kein zweiter ihm folgen konnte, sondern daß ein anderer ihm nur noch nicht wirklich gefolgt war. So weit war er wesentlich (potentia) schon ein mythologischer, obschon er wirklich (actu) ein solcher erst wurde, als der zweite wirklich kam, und sich zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns machte.

Vergleichen wir dieses Ergebniß mit der Annahme, welche der entstehenden Vielgötterei eine reine, dem geistigen Monotheismus ganz nahestehende Lehre vorausgehen läßt, so ist — um nichts davon zu sagen, daß die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts weit entschiedener durch eine blinde, von menschlichem Wollen und Denken unabhängige Macht, als durch Erkenntniß zusammengehalten war, wie sie mit einem geistigen Monotheismus verbunden gedacht werden muß, — aber ganz unabhängig davon ist, je höher durch die Annahme eines geistigen Monotheismus das vormythologische Bewußtseyn gestellt wird, desto weniger zu begreifen, zu welchem Ende es zergehen sollte, da diese Veränderung doch nur (wie der Vertheidiger dieser Ansicht selbst erklärt [1]) zum

[1] Man s. z. B. Creuzer in der Vorrede zum 1. Theil der Symbolik und Mythol. 2. Ausgabe, S. 2: „Meinen Hauptsatz halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Er ist die Grundlage von einer anfänglich reineren Verehrung und Erkenntniß Eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zum vollen Lichtquell der Sonne verhalten."

Man vergl. eine andere Stelle aus den Briefen über Homer und Hesiodos S. 95: „Ich möchte meine Ansicht der Mythologie mit der Hypothese der Astronomen

Schlechteren führen konnte. Wie man auch sonst vom Polytheismus denkt, irgendwie mußte er doch Vermittlung einer höheren Erkenntniß, Uebergang zu einer größeren Befreiung des menschlichen Bewußtseyns seyn. So viel über den Grund des Auseinandergehens.

Demnächst kann das Wie, die Art des Auseinandergehens in Betracht kommen. Creuzer bedient sich diese zu erklären eines Gleichnisses. Wie indeß ein Planet in mehrere kleinere auseinander fahre, läßt sich, wenn man einmal annehmen will, daß es mit der Bildung des Weltsystems so tumultuarisch zugehe, allenfalls auf mehr denn eine Weise erklären; will man nicht einen allzeit zu Gebot stehenden Kometen mit diesem Geschäft beauftragen, so gibt es im Innern der Planeten elastische Flüssigkeiten, die sich befreien, Metalloide, die mit Wasser explodiren können; und bei Gelegenheit einer solchen Ausbreitung oder Explosion könnte wohl einmal ein Planet in Stücke gehen; im äußersten Fall würde schon eine hohe electrische Spannung zu einer solchen Wirkung hinreichen.

Hier sind positive Ursachen einer Zerreißung oder Zersprengung; aber hinsichtlich jenes vormythologischen Systems werden lauter bloß negative Ursachen angeführt, Verdunkelung und allmähliches Erblassen der ursprünglichen Erkenntniß. Allein eine solche bloße Remission oder Erschlaffung früherer Einsicht würde vielleicht ein Nichtmehrverstehen der Lehre, auch wohl ein gänzliches Vergessen aller Religion, aber nicht nothwendig Polytheismus zur Folge haben. Die bloße Verdunkelung eines früheren Begriffs würde das Erschrecken nicht erklären, das nach früher erwähnten Anzeichen die Menschheit bei der ersten Erscheinung des Polytheismus empfand. Das Bewußtseyn, einmal erschlafft, würde die Einheit leicht, ohne Kampf, also auch ohne

vergleichen, welche in den neuerlich entdeckten Planeten Pallas, Ceres, Vesta, die auseinander gefahrenen Theile eines zerstobenen Urplaneten erkennen"; worauf er dann ferner bemerkt: die ursprüngliche Einheit, auf die man allein sehen müsse, sey eine reinere Urreligion, die Monotheismus gewesen und, so sehr sie auch durch den eingerissenen Polytheismus zersplittert worden, doch zu keiner Zeit ganz untergegangen sey.

positives Resultat aufgegeben haben. Durch ein bloßes Schwächerwerden der ursprünglichen Erkenntniß wird die Gewalt, mit welcher der Polytheismus entsteht, so wenig erklärt, als von der andern Seite die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohne dieß schon als eine schwächer gewordene angenommen wird, die entgegengesetzte Gewalt erklärt, mit der die Einheit im Bewußtseyn sich behauptet, und die völlige Auflösung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelassen hätte, verhindert.

Nur eine positive, die Einheit zerstörende Ursache erklärt jenes Entsetzen der Menschheit bei der ersten Anwandlung der Vielgötterei. Von einem Standpunkt, auf den zuletzt auch wir uns stellen müssen, wird die Wirkung dieser Ursache als eine göttlich verhängte, sie wird als ein Gericht erscheinen. So angesehen konnte die durch ein göttliches Gericht zerstörte Einheit nicht die schlechthin-wahre seyn. Denn ein Gericht ergeht überall nur über das Relativ-wahre und das Einseitige, das für allseitig genommen wird. Das gewöhnliche Wehklagen über den Untergang einer reinen Erkenntniß und deren Zersplitterung in Vielgötterei ist daher dem religiösen Standpunkte so wenig gemäß, als dem philosophischen und als der wahren Geschichte. Der Polytheismus ward über die Menschheit verhängt, nicht um den wahrhaft-Einen, sondern um den einseitig-Einen, um einen bloß relativen Monotheismus zu zerstören. Der Polytheismus war, trotz dem entgegengesetzten Anschein, und so wenig dieß auf dem gegenwärtigen Standpunkt noch sich begreiflich machen läßt, dennoch wahrhaft Uebergang zum Bessern, zur Befreiung der Menschheit von einer an sich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchste Erkenntniß niederhaltenden Gewalt. Wenigstens wird man gestehen, daß dieß eine begreiflichere, und wie immer, zugleich erfreulichere Ansicht ist, als jene die eine ursprünglich reine Erkenntniß völlig zwecklos, und ohne daß dieser Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höhern Resultats erschiene, sich zerstören und untergehen läßt.

Bis jetzt haben wir einen Ausgangspunkt der Entwicklung gesucht, auf den sich nicht mehr bloß hypothetische, sondern kategorische Schlüsse,

über die Entstehung und den ersten Ursprung der Mythologie bauen lassen. Aber eben hier, da wir uns seiner versichert glauben, droht dem Ergebniß noch ein mächtiger Einwand. Wir haben bis jetzt die monotheistische Hypothese nur von einer Seite beurtheilt; vergessen wir nicht, daß durch sie im Bewußtseyn der früheſten Menschheit nicht nur ein reiner Monotheismus überhaupt, sondern ein geoffenbarter behauptet wird. Nun haben wir bis jetzt nur die eine Seite desselben, die materielle, in Betracht gezogen, nicht auch die formelle, die Seite seines Entstehens. Schon die Unparteilichkeit und Gleichmüthigkeit aber, die wir uns bei dieser ganzen Untersuchung zum Gesetz gemacht haben, würde uns auffordern, auch der andern Seite ihr Recht widerfahren zu lassen, hätten wir auch nicht gerade von dieser die bestimmteste Einrede zu erwarten. Man kann uns nämlich einwenden: Was Ihr vorgebracht, wäre nicht zu bestreiten, wenn es keine Offenbarung gäbe. Im bloß natürlichen Gang der menschlichen Entwicklung würde vielleicht ein solcher einseitiger Monotheismus das Erste seyn. Aber die Offenbarung — wie wird sich diese zu ihm verhalten? Wenigstens kann sich jener relative Monotheismus nicht von ihr herschreiben, die Offenbarung kann ihn nicht setzen; kann sie ihn aber nicht setzen, so wird sie ihm zuvorkommen, oder ihm wenigstens gleich, ihn aufhebend, entgegentreten. Sie sehen, dieses ist also eine neue Instanz, die wir nicht umgehen können, die überwunden seyn muß, sollen wir auf dem gelegten Grund mit Sicherheit fortbauen. Wir lassen es dahingestellt, ob es eine Offenbarung gibt oder nicht, und fragen nur, ob eine solche vorausgesetzt unsere Annahme eines relativen Monotheismus als Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit bestehen könnte.

Was nun also das behauptete Zuvorkommen betrifft, so ist freilich bekannt, daß nicht bloß Theologen, sondern selbst eine gewisse Klasse von Geschichtsphilosophen mit der Offenbarung bis auf den ersten Menschen zurückgehen, und manche würden uns gewiß keine geringe Verlegenheit zu bereiten glauben, wenn sie uns aufforderten, zu erklären, ob denn nach unserer Meinung auch schon die Religion des ersten

Menſchen nur jener vergängliche Monotheismus geweſen ſey. Wir dagegen wollen ihnen aus ihrer eigenen Annahme einfach zurückrufen, daß ſie ja ſelbſt einen doppelten Zuſtand des erſten Menſchen annehmen, ſeinen Zuſtand vor dem ſogenannten Fall, und ſeinen Zuſtand nach demſelben, und da hätten ſie dann, um mit der Offenbarung nicht bloß auf den erſten, ſondern auch auf den urſprünglichen Menſchen zurückzugehen, vor allem zu erklären, wie auch urſprünglich, d. h. vor dem Fall, das Verhältniß des Menſchen zu Gott ein ſo vermitteltes ſeyn konnte, als ſie es ſelbſt im Begriff der Offenbarung denken müſſen, wenn ſie dieſen nicht durch eine ungemeſſene Ausdehnung alles Sinns berauben wollen. Ehemals wurde, unſeres Wiſſens, die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geſchlecht; nach den feſten Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich geſtehe, daß ich dieſe, möge man ſie auch ſteife nennen, einer neuern, alles verſchwemmenden, und dann freilich für die Zwecke einer gewiſſen ſüßlichen Religioſität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach dieſen Begriffen alſo wurde die Offenbarung ſtets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erſtes, Urſprüngliches betrachtet. Das Urſeyn des Menſchen iſt, ſelbſt nach den angenommenen Begriffen, wenn ſie einigermaßen ſich klar zu werden ſuchen, nur als ein noch überzeitliches und in weſentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber ſelbſt nur zeitloſes Moment iſt. Da iſt kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geſchehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwiſchen dem Menſchen und Gott ſeyn, wodurch der Menſch von Gott getrennt und entfernt gehalten iſt; und etwas der Art muß ſeyn, damit Offenbarung möglich iſt; denn Offenbarung iſt ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt ſich nur ein weſentliches Verhältniß denken; Actus iſt nur wo Widerſtand, wo etwas iſt, das negirt und aufgehoben werden muß. Wäre übrigens der urſprüngliche Menſch nicht an ſich ſchon Bewußtſeyn von Gott, müßte ihm ein Bewußtſeyn von Gott erſt durch einen beſondern Actus zu Theil werden, ſo müßten die, welche dieß annehmen, ſelbſt einen

ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseyns behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung seyn würde; wie ich denn überhaupt Gelegenheit gehabt habe, mich zu überzeugen, daß, diejenigen ausgenommen, denen es wissentlich oder unwissentlich nur darum zu thun ist, dem Princip der Tradition die größtmöglichste Ausdehnung zu geben, dieses Herleiten aller Wissenschaft und Religion von einer Offenbarung bei den meisten nur in der Meinung geschieht, damit etwas Erbauliches und frommen Ohren Wohlgefälliges zu sagen.

Bis dorthin also, bis auf das Urverhältniß des Menschen zu Gott läßt sich der Begriff Offenbarung nicht ausdehnen. Nun wird aber ferner angenommen, der Mensch sey durch eigene Schuld aus dem Paradies gestoßen, d. h. aus jenem Urzustand eines bloß wesentlichen Verhältnisses zu Gott gesetzt worden. Dieses aber läßt sich nun nicht denken, ohne daß, wie er selbst ein anderer geworden, auch der Gott ihm ein anderer wurde, d. h. es läßt sich nicht denken ohne eine Alteration des religiösen Bewußtseyns, und wenn man der Erzählung dieses Vorgangs in der Genesis, die jeden, der sie versteht, mit Bewunderung erfüllen muß, und, in welchem Sinne immer, gewiß eine der tiefsten Offenbarungen enthält (denn es sind in verschiedenen Theilen und Stellen des Alten Testaments, der Gleichartigkeit im Ganzen unerachtet, sehr verschiedene Grade von Erleuchtung nicht zu verkennen); wenn man also dieser Glauben beimißt, so war jene Alteration gerade eine solche, welche dem, was wir relativen Monotheismus genannt haben, entspricht. Denn der Gott sagt: Siehe, der Mensch ist worden wie einer von uns; also — wie kann man die Worte anders verstehen? — er ist nicht mehr der ganzen Gottheit, sondern nur noch einem von uns Elohim gleich. Wie aber das Seyn des Menschen, so ist auch sein Bewußtseyn (und das Verhältniß, welches der Mensch im Bewußtseyn zu Gott hat, beruht eben auf der Gleichheit seines Seyns mit dem göttlichen); also liegt, ohne das Axiom, daß das Erkannte wie das Erkennende ist, herbeizurufen, in den Worten zugleich, daß das Bewußtseyn nur noch zu Einem von der Gottheit, nicht mehr zu der ganzen ein Verhältniß hat;

was kann dieß aber anders seyn, als was wir relativen Monotheismus genannt haben? [1]

So tritt daher dem behaupteten Zuvorkommen einer Offenbarung, wodurch ein relativer Monotheismus in der Menschheit gehindert worden wäre, die arglose und aufrichtige Erzählung einer den Offenbarungsgläubigen selbst für geoffenbart geltenden Schrift, und somit also die Offenbarung selbst entgegen, und so, anstatt von jener Seite eine Hemmung unserer Entwicklung zu befürchten, werden wir vielmehr die Offenbarung, d. h. die als geoffenbart angesehenen Schriften, selbst als Beistand unserer Entwicklung herbeirufen, wie wir denn überhaupt, nachdem einmal das Verhältniß von Mythologie und Offenbarung zur Sprache gekommen, von diesem Punkt nicht werden hinweggehen dürfen, ohne dieses Verhältniß so weit, als es vorerst seyn kann, ins Reine gebracht zu haben.

[1] Wir werden auf diese merkwürdige Stelle in der Folge zurückkommen, und dabei zugleich Gelegenheit haben, zu zeigen, daß sie sich wörtlich und sachlich nicht anders als auf die oben angenommene Weise verstehen läßt.

Siebente Vorlesung.

Indem wir jetzt denen gegenüberstehen, welche über den ersten Zustand des Menschengeschlechts nur Aufschlüssen der Offenbarung vertrauen, so ist es als ein wahres Glück für unsere Untersuchung anzusehen, daß unsere Behauptungen durch die mosaischen Schriften selbst so entschieden bestätigt werden, wie gleich die erste, daß vom Anfang der Geschichte, wie Kant mit Recht den Sündenfall genannt hat, im Bewußtseyn des Menschen an die Stelle des absolut-Einen der relativ-Eine getreten sey; und ganz ebenso wird es nur als eine der vielen falschen Annahmen erscheinen, wenn man auf die Weise, wie es gewöhnlich geschieht, vorgibt, in dem Bewußtseyn der ersten Menschen sey die Erkenntniß Gottes noch reiner und vollkommener gewesen als in dem der nachfolgenden; denn vielmehr müßte man sagen, daß in dem ersten Menschen und seinen ersten Nachkommen das Bewußtseyn des relativ-Einen, eben weil er noch nicht als solcher erschien, noch mächtiger, reiner, vollkommener und ungetrübter war, als in den nachfolgenden, wo schon der zweite Gott dem Bewußtseyn näher trat. Dort konnte gar kein Zweifel darüber entstehen, daß das Verhältniß zu dem relativ-Einen nicht die wahre Religion sey. Denn dieser Gott war dort selbst noch der unbedingte, und völlig statt des absolut-Einen, der in ihm (insofern also doch) war. Aber eben darum wurde auch der absolute noch nicht als solcher unterschieden, darum auch nicht als solcher erkannt; also es war noch kein Monotheismus in dem Sinne, wo er Erkenntniß des wahren Gottes als solchen und mit Unterscheidung ist; denn diese Unterscheidung war erst möglich, indem der

relative aufhörte, der absolute zu seyn, als relativer erklärt wurde. Und eben dieß, daß das allererste Menschengeschlecht von dem wahren Gott als solchem wirklich nicht gewußt, wird durch die Genesis selbst wundervoll bestätigt; wenn man dieß nicht gesehen, so ist dieß nur, weil diesen ältesten Urkunden noch nie das Glück widerfahren, ihrem Inhalt nach ganz unbefangen betrachtet und untersucht zu werden, wozu Anhänger der formell orthodoxen Theologie so wenig als ihre Gegner geeignet waren, und ebensowenig die, welche mehr als mit dem Inhalt sich mit der bloß äußeren Zusammensetzung dieser Schriften beschäftigt haben. Ich gehöre weder zu der einen noch zu der andern dieser Klassen; ich habe diese Schriften weder mit den Augen eines Theologen, noch eines Gegners aller Theologie, noch auch mit denen eines bloßen Kritikers, sondern mit den Augen eines Philosophen angesehen, dem es überall und vorzugsweise um den Inhalt der Dinge zu thun ist, und habe darum vielleicht manches in diesen Schriften bemerken können, was andern entgangen ist.

Solange das erste Menschengeschlecht in dem ersten Gott einfach und ohne Zweifel den wahren verehrte, war keine Ursache, den wahren als solchen zu unterscheiden. Als jener durch einen nachfolgenden Gott zweifelhaft zu werden anfing, da erst suchte es den wahren in ihm festzuhalten und lernte so diesen unterscheiden. Es ist immer aufgefallen, daß das hebräische Volk für seinen Gott zwei Benennungen hat, einen allgemeinen, Elohim, und dann noch einen besondern, Jehovah. Allein eine vollständige Induction möchte zeigen, daß im Alten Testament und ganz besonders in den mosaischen Schriften der Gott, der der unmittelbare Inhalt des Bewußtseyns ist, Elohim, der Gott, der als der wahre unterschieden wird, Jehovah genannt wird. Dieser Unterschied ist immer beobachtet. So findet sich gleich im vierten Kapitel der Genesis eine Genealogie; diese fängt so an[1]: Adam (der erste Mensch) zeugete Seth, und Seth zeugete auch einen Sohn, den hieß er Enos: von da an, also von Enos an, fing man an den Jehovah anzurufen. Es

[1] V. 25. 26.

ist nicht gesagt: man fing an den Gott überhaupt, Elohim, anzurufen. Diesen mußte Seth und Adam so gut kennen als Enos; nur von Jehovah wird es gesagt. Da aber sonst der Jehovah auch der Elohim und der Elohim der Jehovah ist, so kann der Unterschied zwischen beiden nur der seyn, daß Elohim der Gott noch indistincte ist, Jehovah der als solcher unterschiedene. Aber um so entschiedener ist nun eben dieß, daß man erst von Enos an, also erst in der dritten Generation, Jehovah angerufen habe. Wörtlich heißt es: von da an fing man an den Jehovah bei Namen zu rufen; dieß ist aber ebenso viel als: er wurde unterschieden, denn wer bei einem Namen gerufen wird, wird eben dadurch unterschieden. Daraus folgt unwidersprechlich: vor Enos, d. h. vor dem durch diesen Namen bezeichneten Menschengeschlecht, wurde der wahre Gott nicht als solcher unterschieden, bis dahin war also auch kein Monotheismus in dem Sinn einer Kenntniß des wahren Gottes als solchen. Dieß war freilich in zu unmittelbarem Widerspruch mit den angenommenen Begriffen, als daß man nicht, wie es in andern Fällen nicht weniger zu geschehen pflegt, durch Interpretation zu helfen gesucht hätte. So schon Dr. Luther: Zu derselben Zeit fing man an, von des Herrn Namen zu predigen, andere: sich nach Jehovahs Namen zu nennen; andere meinten, es sey nur von einem öffentlichen Cultus die Rede; aber von dem allen liegt nichts im Hebräischen, sprachgemäß können die Worte nur übersetzt werden: Jehovah wurde bei Namen gerufen [1], was freilich denn auch so viel ist als: er wurde angerufen, denn wer z. B. von einem andern, an dem er vorübergeht, bei seinem Namen gerufen wird, wird allerdings auch angerufen. Das Merkwürdigste ist aber, daß dieses Rufen des Jehovah bei Namen erst anfängt bei dem zweiten Geschlecht; das erste (durch Adam und Seth bezeichnete) weiß nichts von ihm. Ihm, das nur Ein Princip kannte, konnte über die Wahrheit, Einheit und Ewigkeit des Gottes, von dem es erfüllt war, kein Zweifel entstehen, es hatte in ihm, einfältigen Herzens, um mich so auszudrücken,

[1] Wegen des Sprachgebrauchs s. Jes. 43, 1; es heißt nicht קָרָאתִיךָ בְשִׁמְךָ sondern nur קָרָאתִי בְשִׁמְךָ

den schlechthin-Ewigen und Einzigen verehrt. Diesen als solchen zu unterscheiden und mit einem besondern Namen zu bezeichnen, konnte erst die Nothwendigkeit entstehen, als er durch die Erscheinung des zweiten zu verschwinden, ein relativer zu werden drohte. Da war es noth, den wahrhaft, d. h. den nicht vorübergehend, sondern bleibend Ewigen, den es in jenem verehrt hatte, bei Namen zu rufen, wie wir einen rufen, der uns zu verschwinden droht. Dieß war der Weg von dem relativ-Einen sich zu dem in ihm eigentlich verehrten absolut-Einen zu erheben. Die gewöhnliche Meinung, welche dem ersten Menschen die vollkommene Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes als solchen zuschreibt, dürfen wir also um so mehr für widerlegt, und zwar durch die mosaische Erzählung selbst widerlegt halten, als eben diese das zweite mit Enos anfangende Menschengeschlecht auch in anderer Hinsicht als ein anderes und von dem ersten wesentlich unterschiedenes bezeichnet.

Dieß geschieht nämlich in der merkwürdigen von Adam bis auf Noah herabgeführten Genealogie des Menschengeschlechts, die sich im fünften Kapitel der Genesis findet. Diese Genealogie bietet zwar noch anderes Merkwürdige dar, namentlich daß sie von Kain und Abel nichts weiß, wie auch in den nächstfolgenden Geschichten von beiden nichts wieder erwähnt wird (auch 1. Chron. 1, 1 wird von Adam unmittelbar zu Seth übergegangen); aber hierauf können wir uns jetzt nicht einlassen, da es nicht zu unserem Zweck gehört; was hieher gehört ist Folgendes: daß die erwähnte Genealogie, die sich theils durch das Zurückgehen bis auf die Schöpfung des Menschen, theils durch die besondere Ueberschrift: dieses ist das Buch von der Menschen Geschlecht, als die ganz von vorn anfangende und urkundlichste bezeichnet, daß diese von Adam sagt: Er war 130 Jahr alt, und zeugete einen Sohn nach seinem Bilde, und nannte ihn Seth. Seth aber, so wird dann weiter erzählt, war 105 Jahr alt, und zeugete Enos. Das Sonderbare ist hiebei: Erstens, daß Enos nach der Meinung der Genealogie nicht mehr wie Seth nach dem Bilde des ersten Menschen gezeugt ist (denn sonst enthielte der Zusatz bei Seth eine ganz unnöthige Versicherung). Seth trägt noch

das Bild des ersten Menschen, Enos nicht mehr. Zweitens, daß der Name dieses Enkels des ersten Menschen Enos nichts anders bedeutet als eben wieder: Mensch, wie Adam, nur mit dem Nebenbegriff der schon geschwächten, gekränkten Kraft; denn das Verbum anas, mit dem das griechische νόσος zusammenhängt, bedeutet krankseyn. Mit Enos fängt also wirklich ein zweites Menschengeschlecht an, ein zweites, weil sein Ahnherr wieder Mensch genannt wird, und weil es dem ersten von Adam unmittelbar abstammenden nicht mehr gleich ist. Nun kann man die Frage aufwerfen, wodurch dieses zweite durch Enos vorgestellte Menschengeschlecht von dem ersten, unmittelbar von Adam, dem Menschen ohne Nebenbegriff, abstammenden sich unterschied, wodurch es im Verhältniß zu jenem gleichsam das kranke und schwache war. Nehmen wir nun zur Beantwortung dieser Frage das früher aus der andern Stelle der Genesis Entwickelte hinzu, so wird sich von selbst und ungezwungen Folgendes ergeben. In Seth war das Menschengeschlecht noch stark und mächtig, denn es wurde nur von Einem Princip getrieben, in ihm lebte noch der Eine und erste Gott; das zweite aber ist krank und schwach, denn ihm hatte sich schon der zweite Gott genähert, der jenen ersten schwächt, seine Macht und Stärke bricht; denn alles was von Einem Princip beherrscht wird, ist stark und gesund, dagegen was von zweien, schon schwach und krank.

Das Ergebniß im Ganzen ist also, daß nach der Erzählung der Genesis selbst der wahre Gott als solcher erst einem zweiten Menschengeschlecht bekannt und gewußt war, und zwar einem im Vergleich mit dem ersten schon afficirten, also einer andern, dem ersten Geschlecht fremden Potenz unterworfenen. Diese fremde Potenz kann nur unser zweiter Gott (B) seyn, den wir als die erste wirkende Ursache des Polytheismus kennen gelernt haben. Dargethan wäre damit zugleich, daß eigentlicher Monotheismus nicht entsteht, ohne daß die Gefahr des Polytheismus vorhanden ist, und daß jener bloß relativ-Eine Gott ebensowohl die Voraussetzung für die Entstehung des Monotheismus als des Polytheismus ist. Da wir uns zum Theil auf die Bedeutung des Namens (Enos) berufen haben, so könnten wir weitergehend in diesem Namen

zugleich die Anzeige des Gottes selbst finden, von dem das zweite Menschengeschlecht afficirt ist. Denn die wahrscheinlichste Etymologie des Namens Dionysos, unter dem der zweite Gott von den Hellenen gefeiert wurde, ist noch immer die von einem arabischen Wort (und unter den Arabern, wie wir in der Folge sehen werden, wurde der zweite Gott zuerst mit Namen genannt), das im Arabischen Herr bedeutet und wie das hebräische baal mit vielen andern Wörtern zusammengesetzt wird, und Enos, der Mensch, und zwar der Mensch mit jenem Nebenbegriff der schon gekränkten Kraft. Ich könnte, sage ich, auch dieses erwähnen, wenn sich diese Combination hier weiter ausführen ließe; aber es möge an der einen Bemerkung genug seyn, daß in dem großen Entwicklungsgang, den wir darstellen, auch das Entfernteste, wie Altes Testament und Hellenenthum, Offenbarung und Mythologie, sich bei weitem näher liegt, als diejenigen denken, die sich an eine ganz abstracte Betrachtungsweise, z. B. der hellenischen Mythologie, abgeschnitten von dem allgemeinen Zusammenhange, gewöhnt haben.

Wir haben ein erstes durch Adam und Seth, ein zweites durch Enos bezeichnetes Menschengeschlecht anerkennen müssen. Mit dem letzteren erst kommen Anwandlungen des zweiten Gottes, dessen Spur wir nun weiter, und zwar in der durch die Offenbarung selbst verzeichneten Geschichte verfolgen werden.

Der nächste große Wendepunkt ist die Sündfluth, nach dieser folgt die Sprachenverwirrung, die Völkertrennung, der entschiedene Polytheismus. Die Sündfluth selbst aber wird nun in dem mosaischen Bericht durch folgende Erzählung eingeleitet: Da sich die Menschen begunnten zu mehren auf Erden, da sahen die Söhne des Gottes nach den Töchtern der Menschen, die schön waren, und die sie zu Weibern nahmen, woher die Riesen und die von der Urzeit her berühmten Gewaltigen entstanden. In dieser Stelle, die den Auslegern von jeher so viel zu schaffen gemacht, ist ein so offenbarer Bezug auf wirkliche mythologische Verhältnisse, daß auch diese Erzählung nichts Gemachtes, sondern nur eine Reminiscenz aus der wirklichen Geschichte der Mythologie seyn kann, wie sich ja eine gleiche Erinnerung auch in den Mythologien der andern

Völker findet. Es wird erzählt, wie die Söhne des Gottes (im Hebräischen bezeichnet ihn der Artikel als den, der es allein ist), wie also diejenigen, in denen der erste, für seine Zeit unbedingte Gott lebt, nach den Töchtern der Menschen blicken; was kann aber hier im Gegensatz mit Söhnen des Gottes unter Menschen anders verstanden seyn als Anhänger des Gottes, durch den eigentlich die Menschen erst Menschen werden, von jener ungebeugten Kraft und Stärke der ersten Zeit herabsinken — also es wird erzählt, wie die, in denen noch der starke Gott der Urzeit lebt, zu den Töchtern der Menschen, d. h. der Anhänger des zweiten Gottes, sich hinneigen, sich mit ihnen verbinden, und jenes mittlere Geschlecht erzeugen, das wir auch in der griechischen Mythologie unter dem Namen der Giganten antreffen, wo sie ebenfalls zwischen dem Gott der ersten Zeit und den menschlicheren Göttern, dem anthropomorphistischen Polytheismus einer spätern Zeit in der Mitte sind, und dieser Entwicklung ins Menschliche (denn der Gott der ersten Zeit ist im hier gemeinten Sinn noch übermenschlich) sich entgegensetzen, diese Entwicklung aufhalten. Gerade so läßt die Genesis hier jenes mittlere Geschlecht entstehen, das, weil es zwischen zwei Zeiten steht, und der Fortgang unaufhaltsam ist, nicht dauern kann, sondern dem Untergang geweiht ist, der nun durch die allgemeine Fluth erfolgt. Dieses Bruchstück von so ganz eigenthümlicher Farbe verbürgt eben durch diese die Authenticität seines Inhalts, und daß es sich wirklich aus vorgeschichtlicher Ueberlieferung herschreibt. Etwas der Art konnte in späteren Zeiten gar nicht mehr erfunden werden. Diese hochmythologische Färbung unterscheidet das Bruchstück gar sehr von der nun folgenden Erzählung der Sündfluth, wo alles schon mehr dem späteren mosaischen Standpunkt gemäß dargestellt ist. Doch läßt auch diese Erzählung den wahren Grund der Sündfluth erkennen. Was den Gott bewegt, die verderbliche Fluth über die Erde zu führen, ist, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden. Hier sind aber nicht böse Gedanken im gewöhnlichen (moralischen) Sinn gemeint; dieß zeigt der besondere Ausdruck, der Gott sagt: daß das Gebilde oder Gedicht (figmentum) der Gedanken ihres Innern böse ist. Dieselbe Redensart kommt anderwärts

und immer in einem Zusammenhange vor, der über ihren Sinn keinen Zweifel läßt. In der Anrede an Moses, als dessen Zeit zu sterben gekommen ist, spricht Jehovah: „So schreibet euch nun dieß Lied und lehret es die Kinder Israel, daß es ein Zeuge sey unter ihnen, denn ich will sie in das Land bringen, das ich ihren Vätern geschworen habe — — — und wenn sie essen und satt und fett werden, so werden sie sich wenden zu andern Göttern und ihnen dienen und meinen Bund fahren lassen — — denn ich weiß ihre Gedanken (ihr Gebild), das sie schon jetzt sich machen, ehe ich sie in das Land bringe“[1]. Auf der letzten Reichsversammlung König Davids spricht er zu Salomon: „Und du mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters, diene ihm mit ganzem Herzen und mit williger Seele; denn der Herr sieht alle Herzen und versteht aller Gedanken Dichten (das Gebild aller Gedanken); wirst du ihn suchen, so wirst du ihn finden, wirst du ihn aber verlassen, so wird er dich verwerfen ewiglich“[2]. Deßgleichen König David in seinem letzten Gebet, nachdem er alles zum Bau des Tempels geordnet, spricht: „Herr, Gott unserer Väter, bewahre ewiglich solchen Sinn und Gedanken im Herzen (solches Gebilde der Gedanken im Innern) deines Volks, daß es dir aus aufrichtigem Herzen diene“[3]. Dem Sprachgebrauch gemäß haben also diese Worte religiöse Bedeutung. Unter dem immer mehr zum Schlimmen sich neigenden Gebilde der Gedanken sind die immer stärker werdenden polytheistischen Anwandlungen verstanden[4].

[1] 5. Mos. 31, 19—21.

[2] 1. Chron. 29 (28), 9. Die Bücher der Chronik gehen in religiösen Dingen auch sonst gern auf die älteste Ausdrucksweise zurück.

[3] Ebendas. 30 (29), 18.

[4] J. D. Michaelis in seiner Anmerk. zu Gen. 6, 2 sagt: „Bisher hatte sich das menschliche Geschlecht in zwei große Theile getheilt: der bessere, der einen Gott glaubte, benannte sich von dem wahren Gott, Söhne Gottes; die übrigen, die nicht in Aberglauben, denn von dem finden wir vor der Sündfluth keine Spur, sondern in völligem Unglauben versunken waren, nennt Moses Söhne der Menschen“. Die vermißte Spur war indeß, wie gezeigt, schon Gen. 4, 26 zu finden, wo sie auch die chaldäischen Uebersetzer und die ältesten jüdischen Ausleger, die doch kein Interesse hatten, die Vielgötterei so

Wenn Noah Gnade findet in den Augen des wahren Gottes, d. h. wenn dieser sich ihm offenbart, so ist es gerade nur, weil er ein standhafter Mann und *ohne Wandel* ist, wie Luther treffend übersetzt, d. h. der nicht dem zweiten Gott sich zuneigte zu seinen Zeiten [1]. Wegen jener Anwandelungen also wird die allgemeine Fluth über die Erde geführt. Aber was ist nun das Resultat? Etwa daß sie verschwinden und ausgetilgt werden? Keineswegs. Der Gott sieht vielmehr am Ende, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse sey *von Jugend auf* [2] (einfacher Ausdruck um einen natürlichen und unüberwindlichen Hang auszudrücken), und indem er ausspricht, daß er aus diesem Grunde (dieser Gedanken wegen) das Leben auf Erden künftig nicht mehr vertilgen wolle, gibt er selbst zu, daß das Menschengeschlecht vom Uebergang zum Polytheismus nicht zurückzuhalten ist. Auch in der mosaischen Darstellung ist also die Sündfluth am Ende oder ihrem wahren Resultat nach nur die Gränzscheide der zwei Zeiten, des noch übermenschlich starken, und des nun ganz menschlich gewordenen und dem Menschlichen zugewandten, aber eben damit auch dem Polytheismus sich hingebenden Geschlechts.

Vergleichen wir die mosaische Erzählung mit den gleichen Ueberlieferungen anderer Völker! Sieht man, welche Gottheiten diese mit der vertilgenden Fluth in Verbindung bringt, so sind es durchaus *spätere* Gottheiten. Eine jener Ueberlieferungen nennt den in der griechischen Mythologie schon an die Stelle des Urgottes, des Uranos, getretenen *Kronos* als den, zu dessen Zeit die Sündfluth sich ereignet. In der syrischen Hierapolis aber, ohnweit des Euphrats, war nach Lukianos bekannter ausführlicher Erzählung ein Tempel, wo der Schlund gezeigt wurde, in den sich die Wasser der Fluth zurückgezogen hatten: dieser Tempel war der Derketo geweiht [3]; diese syrische Göttin ist aber nur

frühe anfangen zu lassen, wenn auch vermöge einer unrichtigen Auslegung, gefunden hatten.

[1] Das Letzte steht ausdrücklich dabei 1. Mos. 7, 1.

[2] 1. Mos. 8, 21, vgl. mit 6, 5.

[3] Man findet die Stellen in der Kürze beisammen in *Rosenmüllers*

die unter vielen Namen verehrte erste weibliche Gottheit, durch welche, wie wir in der Folge sehen werden, allerwärts der Uebergang von dem ersten zu dem zweiten Gott, d. h. zur eigentlichen Vielgötterei, vermittelt ist. Wer dieß also erwägt und außerdem noch weiß, welche Rolle das Wasser in allen Uebergängen von einem herrschenden Princip zu einem zweiten, dem es sich unterwirft, nicht bloß in der Geschichte der Erde, sondern auch in der Mythologie hat (auch in Babylon taucht der menschliches Gesetz lehrende Oannes aus dem Euphrat auf), der wird, ist er anders einigermaßen in solchen Forschungen geübt, in der Noahischen Fluth, wenn er sie auch übrigens als physisches Ereigniß zugibt, doch nur das natürliche Zeichen des großen Wendepunkts der Mythologie erkennen [1], dem später der unaufhaltsame Uebergang selbst, die Verwirrung der Sprachen, die Vielgötterei nebst den verschiedenen Götterlehren, die Zertrennung der Menschheit in Völker und Staaten folgten, zu welch' allem die Anfänge und Keime aus der Zeit vor der Fluth mitgebracht seyn mußten, wenn in den ersten Jahrhunderten nach derselben Vorderasien dicht von Menschen, nicht mehr bloß von nomadischen, sondern zu Staaten vereinigten, bevölkert, schon zu Abrahams Zeit in Babylon ein Königreich, an der Küste des Mittelmeers handeltreibende Phönikier, in Aegypten ein monarchischer Staat mit allen Einrichtungen eines solchen, überall mehr oder weniger entwickelte Mythologien entstanden seyn sollten.

Eine andere Anzeige von dieser Bedeutung der Sündfluth, als Uebergang zu der unwiderstehlich hervortretenden Gewalt des zweiten Gottes, enthält ein anderer Zug der mosaischen Erzählung, indem sie den Noah nach der Fluth Ackerbauer werden und den ersten Wein pflanzen läßt [2]. Was dieß auf sich hat wird aus dem Folgenden erhellen. Die Lebensweise der ältesten Menschheit vor aller Vielgötterei war die

Altem und Neuem Morgenland, Th. I, S. 23. (Auch in Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi, Th. I, S. 394).

[1] Vergl. Eichhorn im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, V, S. 216.

[2] 1. Mos. 9, 20.

nomadiſche. Nicht Samen zu ſäen, nicht Wein zu pflanzen, war auch den ſpäteſten Ueberbleibſeln dieſes älteſten Geſchlechts noch Religion. Dieß zeigt das Beiſpiel der Rechabiten, von denen der Prophet Jeremia erzählt [1], die er ſeinem Volk als Beiſpiel der Beſtändigkeit, des Feſthaltens an der väterlichen Religion vorhält, und denen er nach ſeiner Erzählung in einer der Kapellen des Tempels zu Jeruſalem Becher voll Weins vorſetzt, worauf ſie antworten: „Wir trinken nicht Wein. Denn unſer Vater Jonadab der Sohn Rechabs hat uns geboten und geſagt: Ihr und eure Kinder ſollt nimmermehr Wein trinken und kein Haus bauen, keinen Samen ſäen, keinen Weinberg pflanzen noch haben, ſondern ſollet in Hütten wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange lebet in dem Lande, darin ihr wallet". — Sie ſehen: Häuſer bauen, d. h. in feſten Sitzen wohnen, Samen ſäen, Wein pflanzen, achtet hier ein Stamm, der nicht zu den Iſraeliten gehört, aber zur Zeit als Nebukadnezar heraufzog ins Land, vor dem Heere der Chaldäer und Syrer gen Jeruſalem gezogen und dort geblieben war, ſich von Urzeiten her verboten. „Wir trinken keinen Wein, weder wir noch unſere Väter, noch Söhne noch Töchter, und bauen auch keine Häuſer, darin wir wohneten, und haben weder Weinberge noch Aecker, ſondern wohnen in Hütten", und alles deſſen ſich zu enthalten, was die griechiſche Mythologie vorzugsweiſe als Gaben und Geſchenke des zweiten Gottes feiert, war ihnen wirklich Religion. Daher die unglaubliche Lebensdauer ſolcher Stämme; denn noch zu Zeiten Niebuhrs wenigſtens war in der Nähe von Jeruſalem ein nomadiſch lebender, ganz dieſem Geſetz treu gebliebener Stamm, der höchſten Wahrſcheinlichkeit nach die Nachkommenſchaft jener Rechabiten. Was ich von den Rechabiten anführte, daſſelbe erzählt Diodor von Sicilien von den Katatharen, einem arabiſchen Volksſtamm, daß ſie nicht Samen ſäen, nicht Wein pflanzen, nicht in Häuſern wohnen. Wenn alſo Noah nach der Fluth ein Ackerbauer wird und den erſten Wein pflanzt, ſo iſt er eben dadurch als der Stammvater eines neuen Menſchengeſchlechts bezeichnet, das nicht mehr in Hütten wohnt, ſondern feſte Wohnſitze gründet, Ackerbau treibt,

[1] Jerem. 35.

zu Völkern wird, aber eben darum auch dem Polytheismus als einem unvermeidlichen und nicht mehr aufzuhaltenden Uebergang anheimfallen sollte.

Ziehen wir das Resultat der bisher entwickelten Thatsachen, so ist es folgendes: Erst mit dem zweiten durch den Namen Enos bezeichneten Menschengeschlecht wird der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige, als solcher unterschieden, unterschieden von dem Urgott, der dem Bewußtseyn zum relativ-Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird; inzwischen wird die Frucht des Polytheismus reif, das Menschengeschlecht kann nicht an den ersten Gott gebunden bleiben, der nicht der falsche, aber doch auch nicht der schlechthin wahre — der Gott in seiner Wahrheit ist, von dem es also befreit werden muß, um zur Anbetung Gottes in seiner Wahrheit zu gelangen. Befreit werden aber kann es von ihm nur durch einen zweiten Gott. Der Polytheismus ist insofern unvermeidlich, und die Krisis, durch welche er nun zugelassen wird, und mit welcher eine neue Reihe von Entwicklungen beginnt, ist eben die Sündfluth; von da an findet sich auch die Unterscheidung und Verehrung des wahren Gottes, die mit Enos angefangen hat, und es findet sich auch die Offenbarung, die ja nur Offenbarung des wahren Gottes seyn kann, nicht mehr in der Menschheit überhaupt, denn diese ist als solche verschwunden und zertrennt, sie findet sich ebensowenig (ich bitte dieß wohl zu bemerken) bei einem Volk — denn alles was Volk heißt, ist schon dem Polytheismus verfallen — die Kenntniß des wahren Gottes ist bei einem einzigen Geschlecht, das außer den Völkern geblieben ist. Denn die Menschheit hat sich nicht bloß in Völker, sondern in Völker und Nichtvölker zertheilt, wiewohl freilich die letzten auch nicht mehr durchaus sind was die noch völlig homogene Menschheit war, wie wenn Milch gerinnt der nicht gerinnende Theil auch nicht mehr Milch ist. Eben jenes „sich nicht partialisirt haben", wird ihnen zur Besonderheit, wie der allgemeine Gott an dem sie festhalten nun allerdings zu ihrem Gott geworden ist. Wenn erst einzelne Völker als solche ausgeschieden sind, erhöht sich für die Zurückgebliebenen die Anziehungskraft der bloß natürlichen, der Stammverhältnisse, die ihre absondernde Kraft erst hier erhalten, während das Bewußtseyn derselben früher vielmehr die Bedeutung hat, die Einheit

eines jeden Geschlechts mit dem Ganzen, mit der gesammten Menschheit zu erhalten. Die wahre Religion, sowie die Offenbarung, wird sich also weder in der Menschheit noch in einem Volk, sondern in einem Geschlecht finden, das von dem Weg der Völker ferngeblieben und sich noch immer an den Gott der Urzeit gebunden glaubt. Dieses Geschlecht ist das durch Sem von Noah abgeleitete der Abrahamiden, das sich den Völkern überhaupt entgegensetzt, mit denen sich ihm (mit dem Begriff Völker) unzertrennlich der Nebenbegriff von Anhängern anderer Götter verbunden hat. Dieser haftet durchaus nicht an dem Wort; denn wo in unsern Uebersetzungen Heiden steht, finden sich im Hebräischen Wörter, die nichts anders bedeuten als Völker, denn selbst zwischen den zwei Wörtern ammim und gojim findet sich in dieser Beziehung kein Unterschied, wie manche sich vorstellen, die wissen, daß die heutigen Juden alle nichtjüdischen Völker, also besonders auch die christlichen, gojim nennen. Die althebräischen Schriftsteller machen diesen Unterschied nicht, ja sie nennen ihr eigenes Volk (und Israel ist ja später selbst zum Volk geworden) mitunter ebenfalls ein goi. Diese Verbindung beider Begriffe Polytheismus und Völkerthum, welche bis daher von uns nur vorübergehend berührt worden, die ich aber jetzt als letzte und entscheidende Bestätigung unserer Ansicht geltend mache, daß Polytheismus das Werkzeug der Völkertrennung gewesen, hat sich diesem Geschlecht von den ersten Zeiten her so tief eingeprägt, daß es, längst selbst zum Volk geworden, die Anhänger falscher Götter einfach und ohne Zusatz Völker nennt, ein Sprachgebrauch, der sich bis ins Neue Testament fortsetzt, das die Heiden eben auch nur die Völker (ἔθνη) nennt. Unter den Königen, die Abraham mit den Seinen überfällt und schlägt, wird neben andern mit den Namen ihres Landes oder ihres Volkes bezeichneten einer mit seinem Namen, aber nur als ein König der Völker, d. h. als ein heidnischer überhaupt erwähnt [1]. Sich selbst also betrachteten die Abrahamiden als nicht zu den Völkern gehörig, als Nichtvolk, und eben dieß sagt auch der Name

[1] 1. Mos. 14, 1. Gojim selbst als Volksname, Gojiten, von denen man sonst durchaus nichts weiß, zu nehmen, ist kein Grund, und gleich unnöthig jede andere künstliche Erklärung; die appellative Bedeutung ist durch obige Ansicht vollkommen gerechtfertigt.

Hebräer. Wo Abraham mit den Königen der Völker streitet, wird er zum erstenmal im Gegensatz mit diesen Haibri (der Ibri) genannt. Auch später wird, außer etwa im poetischen Styl, der Name Hebräer den Israeliten stets nur im Gegensatz mit den Völkern gegeben [1]. Der Name müßte also, scheint es, auch ihren Unterschied von den Völkern ausdrücken. Die Genesis schaltet in das Geschlechtsregister selbst einen Heber ein, von dem sie nachher in der sechsten Generation Abraham abstammen läßt. Heutzutage ist man überzeugt, daß dieser Heber vielmehr seinen Ursprung ebenso den Hebräern verdankt, als der Doros und der Jon in der griechischen Sagengeschichte den Doriern und Joniern. Werden doch in derselben Genealogie Namen von Ländern zu Namen von Personen gemacht, heißt es doch z. B.: die Kinder Cham sind Chus (Aethiopien), Misraim (Aegypten), und von Kanaan: er zeugete Sidon (Name der bekannten Stadt) seinen ersten Sohn. Eine abergläubische Verehrung des Buchstabens wäre hier übel angebracht. Der Name Hebräer läßt sich nicht auf die zufällige Existenz eines Heber unter ihren Vorvätern zurückführen, denn diese Abstammung drückt so wenig einen Gegensatz zu Völkern aus als das „über den Euphrat Gekommenseyn". Der Name hat die Form eines Völkernamens; denn nachdem einmal Völker da sind, werden die Abrahamiden auch gleichsam, nämlich beziehungsweise, zu einem Volk, ohne es für sich selbst zu seyn; aber ein dem constanten Gebrauch des Namens im Gegensatz mit Völkern congruenter Begriff entsteht nur, wenn man ihn von dem entsprechenden Verbum ableitet, das nicht bloß übergehen (über einen Fluß), sondern auch einen Ort oder eine Gegend durchziehen, überhaupt vorübergehen [2] bedeutet. Abraham der Ibri heißt also: Abraham, der zu den Durchziehenden, an keinen festen Wohnsitz Gebundenen, nomadisch Lebenden gehört, wie der Erzvater in Kanaan auch stets der Fremdling heißt [3], denn der nirgends Weilende ist überall nur ein Fremdling, ein

[1] S. Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 11.

[2] 1. Mos. 12, 6, wo er von Abraham selbst gebraucht wird; 37, 28, dann 2. Kön. 4, 8. 9 u. a.

[3] 1. Mos. 17, 8. 35, 27. 37, 1. Die Verheißungen des Jehovah ihm

Wanderer [1]. Die Anhänglichkeit an den Einen allgemeinen Gott wird mit dieſer Lebensweiſe ſo durchaus in Verbindung gebracht, daß von Jakob im Gegenſatz mit Eſau, der ein Jäger und ein Ackermann wird, geſagt iſt: Er war ein frommer (eigentlich ein ganzer, ungetheilter) Mann (der bei dem Einen blieb) und wohnte in Hütten [2]; und als Iſrael, das bis dahin noch immer den Gott ſeiner Väter zum einzigen Hirten und König gehabt hat, von Samuel einen König begehrt, wie ihn alle Völker haben [3], da ſagt Gott zu dem Propheten: „Sie thun dir, wie ſie immer gethan haben, von dem Tage an, da ich ſie aus Aegypten geführt, und mich verlaſſen und andern Göttern gedient haben“ [4].

Es mag ſonderbar ſcheinen, aber die Wichtigkeit, welche dieſer Uebergang von der Menſchheit zu Völkern für unſere ganze Unterſuchung hat, mag es entſchuldigen, wenn ich ein Beiſpiel des Gegenſatzes (von Volk und Nichtvolk) anführe, das ich in einer ſehr ſpäten Zeit noch gefunden zu haben glaube. Denn wenigſtens kann ich die Alemannen, die zur Zeit des Caracalla wie ein plötzlich aufgeſtörter und immer wachſender Schwarm an den römiſchen Gränzen erſcheinen und Gallien und Italien überfallen, nach allen, wenn auch kärglichen Beſchreibungen [5], nur für einen Theil germaniſcher Menſchheit halten, der ſich noch nicht zum Volk beſtimmt hatte, darum auch ſo ſpät auf der Weltbühne erſcheint. Der Name ſtimmt hiemit überein, mag man hiebei an alamanas denken, das in einigen Bruchſtücken der gothiſchen

und ſeinen Nachkommen das Land, worin er als Fremdling ſey, zu ewiger Beſitzung zu geben, erhält dadurch eine beſtimmtere Bedeutung.

[1] Vergl. 1. Moſ. 47, 9. — Die einzige der oben vorgetragenen etwa vorzuziehende Erklärung des Namens Hebräer wäre die von Wahl, der, darauf geſtützt, daß עֲרָבָה wofür auch ein Plur. עֲרָבוֹת (Jer. 5, 6. 2. Kön. 25, 5) geſchrieben iſt, Wüſte bedeutet, die ſinnreiche Vermuthung aufſtellt, daß Ibrim (Hebräer), Arabim (Araber) und Aramim (Aramäer) bloße, analogiſch wohl begreifliche Abänderungen deſſelben Namens ſeien. An der Sache, um die es zu thun iſt, würde übrigens nichts geändert.

[2] 1. Moſ. 25, 27.

[3] 1. Sam. 8, 5.

[4] Ebendaſ. v. 8.

[5] S. Gibbons History c. X.

Ueberſetzung des N. T. bloß Menſchen überhaupt, ohne Unterſchied zu bedeuten ſcheint — gibt man dem ala[1] dieſe im Grunde verneinende Bedeutung, ſo wären Alemannen entweder ein namenloſes (noch nicht zum Volk gewordenes), eben darum ein noch nicht in beſtimmte Gränzen eingeſchloſſenes Geſchlecht (in dieſem Fall wären Markomannen als Gegenſatz zu denken) — oder mag man einfach erinnern an Almende, ein Grund, der wüſt (unbebaut) gelaſſen wird, und meiſt als Weide benutzt, nicht Eigenthum des Einzelnen, ſondern der Geſammtheit iſt. Einen entſchiedenen Widerwillen der Alemannen gegen volksartige Exiſtenz bezeugt der auch ſpäter noch tief eingewurzelte ſichtbare Hang der Alemannen zum freien Einzelleben, ihr Haß gegen die Städte, welche ſie als Gräber anſehen, in die man ſich lebendig einſchließt[2], ihre gegen die römiſchen Niederlaſſungen gerichtete Zerſtörungswuth. Dagegen nun, wenn die patronymiſche Erklärung des Namens der Deutſchen als Teut'ſcher (Nachkommen des Teut) unbedingt aufzugeben iſt, und Thiod doch Volk bedeutet, würden die Deutſchen (Thiod'ſchen) eben die Germanen ſeyn, die ſich ſchon als Volk beſondert oder abgeſondert haben, wie in dem ſeit dem ſiebenten Jahrhundert gebräuchlichen theotiscus, theotisce, noch immer die Beziehung auf Volk hervorzuſtechen ſcheint. Es lohnte wohl der Mühe, ſämmtliche Namen, unter denen germaniſche Völker oder Völkerſchaften erwähnt werden, auch einmal aus dem Geſichtspunkt dieſes Gegenſatzes zu unterſuchen. Nicht weniger vielleicht könnte dieſe Unterſcheidung dienen, die Widerſprüche in Bezug auf deutſche Götterlehre, z. B. zwiſchen Julius Cäſar und Tacitus, auszugleichen.

Wir ſind alſo nun in der Geſchichte der religiöſen Entwicklung, wie ſie in den moſaiſchen Urkunden, auf welchen doch alles, was von Offenbarung behauptet werden kann, allein beruht, ſelbſt verzeichnet iſt, bis dahin vorgeſchritten, wo die Erkenntniß des wahren Gottes nur noch bei einem Geſchlecht ſich erhalten, das außer den Völkern, ja im Gegenſatz mit ihnen geblieben, und inſofern allein noch die reine Menſchheit

[1] J. Grimm ſieht darin ein verſtärkendes Präfix. Götting. gelehrte Anzeigen 1835, S. 1105.

[2] Ammian. Marcell. L. XVI, c. 2.

repräsentirt. Bei eben diesem Geschlecht ist nun allein auch Offenbarung, und eben bei ihnen lassen sich die Voraussetzungen einer Offenbarung so deutlich und bestimmt erkennen, daß wir, um die Beantwortung der Frage, von welcher diese letzte Untersuchung ausgegangen ist, bis zum vollständigen Resultat zu führen, nicht vermeiden können, insbesondere noch den Abrahamiden unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Frage ging bekanntlich davon aus, ob Offenbarung dem Polytheismus zuvorgekommen. Auf die Weise, wie wir die Untersuchung über Mythologie angefangen haben, konnte die Offenbarung von derselben nicht ausgeschlossen werden. Es läßt sich überhaupt nichts mehr einzeln oder in der Vereinzelung begreifen, alles wird nur verständlich im großen, allgemeinen Zusammenhang, und dieß gilt von der Offenbarung selbst ebensowohl als von der Mythologie. Nun ergibt sich aus dem bisher Erwiesenen, daß das erste Menschengeschlecht den wahren Gott implicite, nämlich in dem relativ-Einen verehrt, aber ohne ihn als solchen zu unterscheiden. Offenbarung aber ist gerade Manifestation des wahren Gottes als solchen, für welche in dem ersten Menschengeschlecht, eben weil es dieser Unterscheidung nicht bedurfte, keine Empfänglichkeit war. Von dem zweiten wird gesagt, daß es den wahren Gott beim Namen gerufen, d. h. als solchen unterschieden habe: hier ist also die Möglichkeit einer Offenbarung, aber nicht eher gegeben, als bis nicht auch die erste Anwandlung von Polytheismus vorhanden war. Die hervorragendste Gestalt ist Noah, mit dem der wahre Gott verkehrt; aber eben zu seiner Zeit ist auch der Polytheismus nicht mehr aufzuhalten, die Sündfluth selbst nur der Uebergang von dem Zeitalter der noch zurückgehaltenen zu dem der unaufhaltsam hervorbrechenden und sich über das Menschengeschlecht ergießenden Vielgötterei. Bei dem nun folgenden Geschlecht, unter dem Monotheismus im eigentlichen Sinn, Erkenntniß des wahren Gottes und damit Offenbarung, erhalten ist, müssen sich nun auch aufs Bestimmteste die Bedingungen erkennen lassen, unter denen ein solches Verhältniß zu dem wahren Gott allein bestehen konnte. Sie sind den bisherigen Entwicklungen mit so viel Theilnahme gefolgt, daß ich mir ebendieselbe auch für den Schluß verspreche, der erst zum befriedigenden Ziele führen wird.

Was nun also den Monotheismus und das Verhältniß zu dem wahren Gott betrifft, mit dessen Glorie nicht nur im Alten Testament, sondern in den Sagen des ganzen Orients, das Haupt des Abraham umgeben ist (sie nennen ihn einstimmig den Freund Gottes) — und nie konnte eine spätere Fiction diese Uebereinstimmung der Ueberlieferungen erzeugen — so will ich zuerst und vor allem auf die Beständigkeit aufmerksam machen, mit welcher die Genesis von dem Jehovah, aber meines Wissens nie von dem Elohim sagt, er sey Abraham, Isak und Jakob erschienen[1]; schon dieß setzt voraus, daß er nicht der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns war, wie diejenigen denken, welche die Offenbarung als schlechthin erstes Erklärungsprincip aufstellen. Nicht weniger merkwürdig ist, wie die Erzväter in bedeutenden Momenten den Jehovah bei Namen rufen[2], wie man den ruft, den man festhalten will, oder der erscheinen soll. Wenn Jehovah nur gerufen wird und nur erscheint, so kann der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns nur der Gott seyn, welcher in den mosaischen Schriften Elohim genannt wird. Es ist hier der Ort, uns über diesen Namen zu erklären. Der grammatischen Form nach ein Pluralis, hat er zuweilen auch das Verbum in der Mehrzahl nach sich — nicht wie einige glauben, wegen bloß mechanischer Anbequemung an die Form; denn eine nähere Untersuchung der Stellen zeigt, daß der Pluralis des Verbums nur in bestimmten Fällen, also nicht zufällig gesetzt ist, denn so z. B. wenn in der Erzählung vom babylonischen Thurm Jehovah redet und spricht: „Fahren wir hernieder, und verwirren wir ihre Sprache", so ist der Grund einleuchtend, denn der Gott muß sich vervielfachen, um die Menschheit zu zertrennen. Ebenso in der Schöpfungsgeschichte, wo bloß Elohim redet und spricht: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sey", denn der schlechthin Eine Gott als solcher ist bildlos. Wenn Abraham sagt: die Götter haben ihn aus seines Vaters Hause in die

[1] 1. Mos. 12, 7. 17, 1. 18, 1. 26, 2. 28, 12. Aber Kap. 35? Hier erscheint Elohim, aber nur, um an den „erschienenen" Gott zu erinnern (V. 1) und den Segen des letzteren zu bestätigen (V. 11).

[2] 1. Mos. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25.

Irre, d. h. in die Wüste, gehen, das nomadische Leben vorziehen lassen[1], so können, da hier Elohim nicht wie anderwärts mit dem Artikel steht[2], wirkliche Götter verstanden werden (Abraham floh die im Hause seines Vaters einreißende Abgötterei), und die andern Stellen, wo Jehovah ihm die Flucht befiehlt[3], wären kein Widerspruch, da beides zusammen bestehen kann. Wenn aber in einer Stelle wie die schon angeführte, der ausdrücklich Jehovah Elohim genannte Gott sagt: „Siehe Adam ist worden wie Einer von uns", also selbst einen in sich unterscheidet und den andern entgegensetzt, so muß wohl an eine Mehrheit gedacht werden. Auch nicht als Rest eines früheren Polytheismus, wie manche gemeint, läßt sich die Pluralform des Namens oder die Construction mit dem Pluralis des Verbums erklären. Wohl aber daraus, daß der Gott als Jehovah zwar immer Einer ist, aber als Elohim derjenige, der noch den Sollicitationen zur Vielheit ausgesetzt ist, und außerdem auch dem übrigens an der Einheit festhaltenden Bewußtseyn wirklich zu einer, nur immer niedergehaltenen Vielheit wird. Nicht ein älterer Polytheismus, sondern der spätere, dessen Anwandlungen z. B. auch Abraham nicht entzogen war, drängt sich hier ein. Abgesehen nun aber von dieser zuweilen hervortretenden Pluralbedeutung, läßt sich nicht mehr zweifeln, daß Elohim wie viele ähnliche Plurale Singularbedeutung hatte, und ein Pluralis nicht der Vielheit, sondern der Größe ist (Pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat[4]), der gebraucht wird, so oft etwas in seiner Art Großes, Mächtiges oder Erstaunenerregendes ausgedrückt werden soll. Den ersten Anspruch aber auf einen solchen Erstaunen ausdrückenden Namen hatte unstreitig jener Allgott, der Gott, außer dem für seine Zeit kein anderer war. Ja der Name drückt selbst nur Erstaunen aus, da er von einem Verbum abstammt,

[1] 1. Mos. 20, 13.
[2] Vgl. z. B. 35, 7.
[3] 1. Mos. 12, 1. 24, 7.
[4] Vgl. *Storrii* Obss. p. 97. Beispiele: jamim bedeutet das große Meer (p. 46, 3), thanim = draco sed grandis, schamaim = altitudo, sed grandis.

das im Arabiſchen beſtimmt dieſe Bedeutung hat (obstupuit, attonitus fuit). Es iſt uns daher unzweifelhaft wohl in Elohim der urſprüngliche ſemitiſche Name des Urgottes bewahrt, womit übereinſtimmt, daß hier umgekehrt von andern Fällen der Singularis (Eloah) erſt aus dem Pluralis gebildet worden, wie daraus zu erſehen, daß dieſer Singular nur in ſpäteren Büchern des A. T., meiſt bloß in poetiſchen, vorkommt. Da in der Geneſis und zum Theil noch in den folgenden Büchern die Namen Elohim und Jehovah abwechſeln, ſo hat man darauf die Hypotheſe zu gründen geſucht, daß insbeſondere die Geneſis aus zweierlei Urkunden zuſammengeſetzt ſey: die eine nannte man die Elohim-, die andere die Jehovah-Urkunde. Allein man kann ſich leicht überzeugen, daß in den Erzählungen die Namen nicht zufällig wechſeln, ſondern mit abſichtlicher Unterſcheidung gebraucht werden, und der Gebrauch des einen oder andern ſeinen Grund in der Sache hat, und nicht von einem bloß äußeren oder zufälligen Umſtand beſtimmt wird. Zuweilen, namentlich in der Geſchichte des Sündenfalls, ſind beide Namen verbunden, aber bloß wenn der Erzähler, nicht wenn das Weib oder die Schlange ſpricht; auch Adam würde, wenn er redend eingeführt würde, nur Elohim ſagen, denn der erſte Menſch wußte noch nichts von Jehovah. Der Elohim iſt der Gott, den auch die Völker, die Heiden noch fürchten [1], der auch zu Abimelech, dem König von Gerar, zu Laban dem Syrer im Traum kommt [2]. Der Traum ſcheint die natürliche Wirkungsweiſe des Gottes, der ſchon der Vergangenheit zu verfallen anfängt. Zu dem natürlichen, eben darum beſtändig gegenwärtigen Gott, dem Elohim, betet Abraham um die Heilung Abimelechs des Königs von Gerar. Da hier für Beten das eigentliche Wort gebraucht iſt, ſo erhellt daraus, daß das „den Jehovah bei Namen rufen“ nicht ſo viel als „beten“ iſt [3]. In Bezug auf Abraham ſelbſt iſt es, und zwar, wie man deutlich ſieht, wenn man die Stelle im Zuſammenhange lieſt [4], recht ausdrücklich der

[1] 1. Moſ. 20, 11.
[2] 1. Moſ. 20, 6. 31, 24.
[3] 1. Moſ. 20, 17.
[4] 1. Moſ. 17, 9; von 1—8 ſprach der Jehovah. Daß dieß nichts Zufälliges

Elohim, der ihm die Beſchneidung gebietet, die ein uralter, auch einem Theil der Völker gemeiner religiöſer Gebrauch und ein dem Urgott gebrachter Tribut war. Es iſt der Elohim, der allgemeine Gott, durch den Abraham verſucht wird, ſeinen Sohn nach Weiſe der Heiden ihm zum Brandopfer zu ſchlachten, der erſcheinende Jehovah aber, der ihn von der Vollbringung zurückhält. Denn weil Jehovah nur erſcheinen kann, ſo wird ſtatt Jehovah ſehr häufig ſelbſt noch in ſpäteren Schriften der Engel, d. h. eben die Erſcheinung des Jehovah, geſetzt [1].

Das urſprüngliche Menſchengeſchlecht hatte in dem relativ-Einen und Ewigen doch eigentlich den wahren, den weſentlich-Einen und Ewigen gemeint. Erſt die Erſcheinung des zweiten Gottes bringt das Bewußtſeyn dahin, daß es den weſentlich-Ewigen, der in dem bloß zufällig-Ewigen der wahre, der eigentliche Gott geweſen iſt, daß es den weſentlich-Ewigen von dem, der es nur für eine Zeit war, unterſcheidet. Hier muß man annehmen, daß es auch denen, die den Weg des Polytheismus gegangen ſind, noch frei ſtand, ſich dem weſentlich-Ewigen, der in dem andern der wahre Gott geweſen iſt, alſo dem wahren Gotte zuzuwenden. Bis hieher iſt der Weg des Menſchengeſchlechts derſelbe, erſt an dieſem Punkte trennt er ſich. Ohne den zweiten Gott — ohne die Sollicitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus geweſen ſeyn. Dieſelbe Potenz, welche dem einen Theil der Menſchheit der Anlaß zur Vielgötterei wird, erhebt ein vorbehaltenes Geſchlecht zur wahren Religion. Abraham, nachdem der Gott, den auch die erſte Zeit ſchon in dem relativ-Einen, wiewohl unwiſſend, verehrt hat, nachdem dieſer ihm erſchienen, d. h. offenbar und unterſcheidbar geworden, wendet ſich ihm freiwillig und mit Bewußtſeyn zu. Dieſer Gott iſt ihm nicht der urſprüngliche, er iſt der ihm gewordene, erſchienene, aber er hatte ihn ebenſowenig erfunden noch erdacht;

iſt, erhellt aus 21, 4, wo des Gebots nur wieder erwähnt wird, und es doch heißt: wie Elohim ihm geboten hatte.

[1] Die Hauptſtelle natürlich 1. Moſ. 22, 11. Der Engel Jehovah von Jehovah ſelbſt nicht unterſchieden Richt. 6, 12, vgl. 14. 16. 22. Wo Jehovah und der Engel Jehovah, da iſt natürlich auch der Elohim, ebend. 13, 21 vgl. mit 22.

was er dabei thut ist nur, daß er den gesehenen (ihm offenbar gewordenen) festhält; indem er aber den Gott festhält, zieht auch dieser ihn an, und geht mit ihm ein besonderes Verhältniß ein, durch das er vollends aus den Völkern herausgenommen wird. Weil es keine Erkenntniß des wahren Gottes ohne Unterscheidung gibt, darum ist der Name so wichtig. Die Verehrer des wahren Gottes sind die, die seinen Namen kennen; die Heiden, die seinen Namen nicht kennen, sie kennen den Gott nicht überall nicht (nämlich auch nicht der Substanz nach), sie kennen nur nicht seinen Namen, d. h. sie kennen ihn nicht in der Unterscheidung. Allein Abraham kann nicht etwa, nachdem er den wahren Gott gesehen, sich von seiner Voraussetzung losreißen. Der unmittelbare Inhalt seines Bewußtseyns bleibt ihm der Gott der Urzeit, der ihm nicht geworden, also auch nicht geoffenbart ist, der — wir müssen uns so ausdrücken — sein natürlicher Gott ist. Damit der wahre Gott ihm erscheine, muß der Grund der Erscheinung der erste bleiben, in welchem allein jener beständig ihm werden kann. Der wahre Gott ist ihm durch den natürlichen nicht bloß vorübergehend, sondern beständig vermittelt, er ist ihm nie der seyende, sondern beständig nur der werdende, wodurch sich allein schon der Name Jehovah erklären würde, in dem eben der Begriff des Werdens vorzüglich ausgedrückt ist. Abrahams Religion besteht also nicht darin, daß er jenen Gott der Vorzeit aufgibt, ihm untreu wird, das thun vielmehr die Heiden; der wahre Gott ist ihm selbst nur in jenem offenbar geworden, und daher von demselben untrennbar, untrennbar von dem Gott, der von jeher war, dem El olam, wie er genannt wird.

Man übersetzt diesen Ausdruck gewöhnlich: der ewige Gott; allein man würde sich irren, wenn man dabei an metaphysische Ewigkeit denken wollte. Das Wort olam bezeichnet recht eigentlich die Zeit, vor welcher die Menschheit von keiner weiß, die Zeit, in der sie sich findet, so wie sie sich findet, die ihr nicht geworden, und in diesem Sinn freilich eine Ewigkeit ist. Der Prophet nennt die Chaldäer ein Volk me olam[1], ein Volk das ist, seit der Zeit, in welcher keine Völker waren. Luther

[1] Jerem. 5, 15.

überſetzt es daher richtig: die das älteſte Volk geweſen ſind; olam iſt die Zeit wo keine Völker waren. In gleichem Sinn ſagt das früher erwähnte Bruchſtück von den Heroen und Gewaltigen der Vorzeit, daß ſie berühmt ſind me olam, d. h. ſeit der Zeit, nach welcher Völker entſtanden. Joſua ſagt den Kindern Iſrael: Eure Väter wohnten jenſeits des Euphrats me olam [1], d. h. von der Zeit ab, wo noch keine Völker waren, alſo ſeit es Völker gibt. Die erſte geſchichtliche Zeit, die erſte Zeit von der man weiß, findet ſie dort. Der El olam iſt alſo der Gott, der nicht ſeit, ſondern in jener Zeit ſchon war, wo Völker noch nicht waren, der Gott, vor dem keiner war, von deſſen Entſtehen alſo niemand weiß, der ſchlechthin erſte, der unvordenkliche Gott. Der Gegenſatz des El olam ſind die Elohim chadaschim, die neuen Götter, „die nicht von lang her", ſondern erſt entſtanden ſind [2]. Und ſo iſt auch dem Abraham der wahre Gott nicht ewig im metaphyſiſchen Sinn, ſondern als der, dem man keinen Anfang weiß.

Wie ihm der wahre Gott derſelbe iſt mit dem El olam, ſo auch mit dem Gott des Himmels und der Erde; denn als ſolcher wurde einſt der dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftliche verehrt. Jehovah iſt ihm nicht materiell ein Anderer als dieſer, er iſt ihm nur der wahre Gott des Himmels und der Erde. Als er ſeinen älteſten Knecht ſchwören läßt, daß er ihm kein Weib nehmen wolle von den Kindern der Heiden [3], ſagt er: „ſchwöre mir bei dem Jehovah, dem Gott Himmels und der Erde". Dieſer iſt ihm alſo mit dem ganzen älteren Menſchengeſchlecht noch immer gemein. Eine Geſtalt, die eben dieſem Geſchlecht angehört, iſt jener Melchi-ſedek, der König von Salem und Prieſter des höchſten Gottes, des El Eljon, iſt, der unter dieſem Namen noch in den Fragmenten des Sanchuniathon vorkommt, des Gottes, der, wie geſagt wird, Himmel und Erde beſitzet. An dieſer aus dem Dunkel der Vorzeit hervortretenden Geſtalt iſt alles merkwürdig, auch die Namen, ſein eigener ſowohl, als der Name des Landes oder Ortes, von dem

[1] Joſ. 24, 2.
[2] 5. Moſ. 32, 17.
[3] 1. Moſ. 24, 3.

er König genannt wird. Die Worte sedek, saddik bedeuten zwar auch Gerechtigkeit und gerecht, aber der ursprüngliche Sinn, wie noch aus dem Arabischen zu ersehen, ist Festigkeit, Unbeweglichkeit. Melchi-sedek ist also der Unbewegliche, d. h. der unbeweglich bei dem Einen bleibt [1]. Dasselbe liegt in dem Namen Salem, das sonst gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden soll, daß ein Mann ganz, d. h. ungetheilt mit Elohim sey oder gehe [2]. Es ist dasselbe Wort, wovon Islam, Moslem gebildet sind. Islam bedeutet nichts anders als die vollkommene, d. h. die ganze, die ungetheilte Religion; Moslem ist der ganz dem Einen Ergebene. Man begreift auch das Spätere nur, wenn man das Aelteste begriffen. Die den Monotheismus des Abraham bestreiten, oder dessen ganze Geschichte für fabelhaft halten, haben wohl nie über die Erfolge des Islam nachgedacht, Erfolge so furchtbarer Art, ausgegangen von einem Theil der Menschheit, der hinter dem, den er besiegte und vor sich niederwarf, um Jahrtausende in der Entwicklung zurückgeblieben war, daß sie nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit erklärbar sind, die wieder aufstehend in das inzwischen Gewordene und Gebildete zerstörend und verheerend einbricht. Die Einheitslehre Mohammeds konnte nie diese umstürzende Wirkung hervorbringen, wenn sie nicht von Urzeiten her in diesen Kindern der Hagar war, an denen die ganze Zeit von ihrem Stammvater bis auf Mohammed spurlos vorübergegangen war. Aber mit dem Christenthum war eine Religion entstanden, die den Polytheismus nicht mehr bloß ausschloß, wie er vom Judenthum ausgeschlossen war. Gerade da, an diesem Punkt der Entwicklung, wo die starre, einseitige Einheit ganz überwunden war, mußte die alte Urreligion noch einmal sich aufrichten — blind und fanatisch, wie sie gegen die viel entwickeltere Zeit nicht anders erscheinen konnte. Die Reaction galt nicht bloß der zu Mohammeds Zeit zum Theil selbst unter dem Theil der Araber, der das nomadische Leben nicht verlassen hatte, eingerissenen Abgötterei, sondern weit mehr der scheinbaren

[1] In diesem Sinn ist saddik auch 1. Mos. 6, 9 offenbar zu nehmen.
[2] 1. Mos. 5, 22. 6, 9.

Vielgötterei des Chriſtenthums, dem Mohammed den ſtarren unbeweglichen Gott der Urzeit entgegenſtellte. Alles hängt hier zuſammen; auch den Wein verbot das Geſetz Mohammeds ſeinen Anhängern, wie ihn die Rechabiten zurückweiſen.

Dieſem König von Salem alſo und Prieſter des höchſten Gottes unterordnet ſich Abrâham, denn Jehovah iſt ſelbſt nur eine durch ihn, den Urgott, vermittelte Erſcheinung. Abraham unterwirft ſich ihm dadurch, daß er ihm den Zehenten von allem gibt. Immer verehrt eine jüngere aber fromme Zeit die ältere, als gleichſam dem Urſprung noch nähere. Melchi-ſedek tritt aus jenem einfach, ohne Zweifel und ohne Unterſcheidung an dem Urgott hangenden und in ihm unwiſſend den wahren Gott verehrenden Geſchlecht hervor, gegen welchen ſich Abraham ſchon gewiſſermaßen weniger lauter findet; denn er iſt von den Verſuchungen nicht frei geblieben, denen die Völker gefolgt waren, obwohl er in denſelben beſtanden war, und aus ihnen den als ſolchen unterſchiedenen und erkannten wahren Gott gerettet hat. Dagegen bringt Melchi-ſedek dem Abraham Brod und Wein entgegen, die Zeichen der neuen Zeit; denn wenn Abraham dem alten Bund mit dem Urgott nicht untreu geworden, mußte er ſich wenigſtens von ihm entfernen, um den wahren Gott als ſolchen zu unterſcheiden; die Entfernung hat er gegenüber dem älteſten Geſchlecht mit den Völkern gemein, die jenem Bund ganz abtrünnig geworden und in einen neuen getreten ſind, als deſſen Gaben ſie Brod und Wein betrachten.

Jehovah iſt dem Abraham nur der Urgott in ſeinem wahren bleibenden Weſen. Inſofern iſt ihm derſelbe auch, der El Olam, Gott der Urzeit, der Gott des Himmels und der Erde [1], er iſt ihm auch der El Schaddai: dieß iſt ſein drittes Attribut. Die Form ſchon deutet auf das höchſte Alterthum; schaddai iſt ein archaiſtiſcher Pluralis, ebenfalls ein Pluralis der Größe. Der Grundbegriff des Worts iſt Stärke, Macht, der ja in dem gleichfalls ſehr alten Wort

[1] Bloß Abraham übrigens, nicht auch Melchi-Sedek, nennt den Gott Himmels und der Erde Jehovah 1. Moſ. 14, 22. vgl. 19. 20.

el (verſchieden von Elohim und Eloah) nicht weniger der Grundbegriff iſt. Man könnte El Schaddai überſetzen: der Starke der Starken, aber schaddai ſteht auch allein, und ſcheint alſo mit el bloß durch Appoſition verbunden, ſo daß beides in Verbindung heißt: der Gott, der die über alles erhabene Macht und Stärke iſt. Nun ſagt Jehovah zu Abraham: „Ich bin der El Schaddai“ [1]. Hier hat El Schaddai das Verhältniß des erklärenden Prädicats, und gegen Jehovah die Stellung des Vorausbekannten, alſo auch des Vorausgegangenen. Nun ſteht im zweiten Buch Moſis [2] eine berühmte Stelle von großer hiſtoriſcher Wichtigkeit, wo umgekehrt der Elohim zu Moſes ſagt: „Ich bin Jehovah“, wo alſo Jehovah als das ſchon Bekanntere vorausgeſetzt wird, und „ich bin Abraham, Iſak und Jakob erſchienen — beel schaddai“, im El Schaddai. Hier haben wir alſo das ausdrückliche Zeugniß, daß der El Schaddai, d. h. der Gott der Vorzeit, das Offenbarungs- oder Erſcheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, geweſen iſt. Deutlicher hätte ſich unſere Anſicht von der erſten Offenbarung nicht ausſprechen laſſen, als ſie hier dem Jehovah ſelbſt in den Mund gelegt iſt. Der Jehovah iſt dem Abraham nicht unmittelbar erſchienen, vermöge der Geiſtigkeit ſeines Begriffs kann er nicht unmittelbar erſcheinen, er iſt ihm im El Schaddai erſchienen [3]. Im zweiten Glied nun aber ſtehen die Worte: „Und in oder unter meinem Namen Jehovah war ich ihnen (den Vätern) nicht bekannt“. Es ſind vorzüglich dieſe Worte, aus denen man ſchließen wollte, der Name Jehovah ſey nach Moſis eigener Angabe nicht alt, ſondern erſt von ihm gelehrt worden; wenn man vollends die Bücher Moſis nicht von ihm ſelbſt geſchrieben ſeyn ließ, ſo konnte man mit dem Namen wohl gar bis auf die Zeit Davids und Salomos herabkommen. Aber die erwähnten Worte können wenigſtens das nicht ſagen

[1] 1. Moſ. 17, 1.

[2] 6, 2 f.

[3] Wollte man, wozu übrigens kein Grund verhanden, das ב in בְּאֵל als das bekannte ב praedicati erklären (ſ. Storrii Obss. p. 454), wiewohl es ſchwerlich in dieſer Conſtruction vorkommen möchte, ſo würde es auf daſſelbe hinauskommen, es wäre, wie wenn man ſagte, ich erſchien ihnen als El Schaddai.

wollen, was man in ihnen finden möchte. Das Grundgesetz des hebräischen Styls ist bekanntlich der Parallelismus, daß nämlich je zwei Glieder sich folgen, die mit verschiedenen Worten dasselbe sagen, meist aber so, daß, was in dem ersten Glied bejaht worden, in dem andern durch Verneinung des Gegentheils ausgedrückt wird, z. B. ich bin der Herr, und ist kein andrer außer mir, oder: die Ehre ist mein, und ich will sie keinem andern lassen. Wenn nun hier das erste Glied sagt: „Ich bin den Vätern im El Schaddai erschienen", so kann das zweite: „und in meinem Namen Jehovah wurde ich ihnen nicht gewußt", nur auf negative Weise dasselbe wiederholen; es kann nur sagen: Unmittelbar (dieß eben heißt: in meinem Namen Jehovah) ohne Vermittelung des El Schaddai wußten sie nichts von mir. Das bischmi (in meinem Namen) ist nur Umschreibung von: in mir selbst. Im El Schaddai haben sie mich gesehen, in mir selbst haben sie mich nicht gesehen. Das zweite Glied bestätigt also nur das erste; und allerdings ein späteres und höheres Moment des Bewußtseyns, das den Jehovah auch unabhängig vom El Schaddai weiß — ein Bewußtseyn, wie wir es Mosi auch aus andern Gründen zuschreiben müssen, ist durch die Worte bezeichnet. Aber ein Beweis für den angeblich spätern Ursprung des Namens, womit der Hauptinhalt der Genesis selbst hinwegfiele, ist wenigstens in der Stelle nicht zu finden.

Alles bisher Vorgetragene zeigt, von welcher Art der Monotheismus des Abraham gewesen, nämlich daß er kein absolut unmythologischer war, denn er hatte zu seiner Voraussetzung den Gott, der ebensowohl die Voraussetzung des Polytheismus ist, und an diesen ist dem Abraham die Erscheinung des wahren Gottes so sehr geknüpft, daß der erscheinende Jehovah den Gehorsam gegen die Inspirationen desselben als Gehorsam gegen sich ansieht [1]. Der Monotheismus Abrahams sey kein überhaupt unmythologischer, sagte ich zuletzt; denn er hat zur Voraussetzung den relativ-Einen, der selbst nur die erste Potenz des Polytheismus ist. Es ist daher die Weise der Erscheinung des wahren Gottes, weil sie von

[1] Vgl. 1. Mos. 22, 1 mit 22, 12 und 15—16.

ihrer Voraussetzung sich nicht losreißen kann, — sogar diese ist eine ganz mythologische, d. h. eine solche, bei der das Polytheistische immer dazwischen kommt. Man hat, die sämmtlichen Erzählungen zumal der Genesis als Mythen zu behandeln, frevelhaft finden wollen, aber sie sind wenigstens offenbar mythisch, sie sind zwar nicht Mythen in dem Sinne wie man das Wort gewöhnlich nimmt, d. h. Fabeln, aber es sind wirkliche, obwohl mythologische, d. h. unter den Bedingungen der Mythologie stehende Facta, die erzählt werden.

Diese Gebundenheit an den relativ-Einen Gott ist eine Beschränkung, die auch als solche empfunden werden muß, und über die das Bewußtseyn hinausstrebt. Aber nicht für die Gegenwart kann es sie aufheben, es wird daher diese Beschränkung nur so weit überwinden, daß es den wahren Gott zwar als den jetzt bloß erscheinenden, aber zugleich als den erkennt, der einst seyn wird. Von dieser Seite angesehen ist die Religion des Abraham reiner eigentlicher Monotheismus, aber dieser ist ihm nicht die Religion der Gegenwart, in dieser steht sein Monotheismus unter der Bedingung der Mythologie, wohl aber ist er ihm die Religion der Zukunft; der wahre Gott ist der, der seyn wird, das ist sein Name. Als Moses fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen soll, der das Volk aus Aegypten führen werde, antwortet dieser: „Ich werde seyn der ich seyn werde“[1]; hier also, wo der Gott in eigener Person spricht, ist der Name aus der dritten in die erste Person übersetzt, und ganz unstatthaft wäre es, auch hier den Ausdruck der metaphysischen Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes zu suchen. Es ist zwar die eigentliche Aussprache des Namens Jehovah uns unbekannt, aber grammatisch kann er nichts anders seyn, als ein archaistisches Futurum von hawa, oder in der spätern Form hajah = seyn; die jetzige Aussprache ist in keinem Fall die richtige, da dem Namen, der eben nicht ausgesprochen werden sollte, seit sehr alter Zeit die Vocale eines andern Wortes (Adonai) untergelegt sind, das Herr bedeutet, woher auch schon in der griechischen und allen späteren Uebersetzungen statt

[1] 2. Mos. 3, 14.

Jehovah: der Herr gesetzt ist. Mit den wahren Vocalen konnte der Name (ebenfalls alterthümlich) Jiweh lauten, oder analog mit andern Formen von Eigennamen (wie Jakob) Jahwo, jenes mit dem Jewo in den Fragmenten des Sanchuniathon, dieses mit dem Jao (Ἰάω) bei Diodor von Sicilien und in dem bekannten Fragment bei Macrobius übereinstimmend.

Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden — vielleicht war dieß seine erste Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moses ist er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einst seyn wird, und auch alle seine Zusagen gehen in die Zukunft. Alles was Abraham zu Theil wird, sind Verheißungen. Ihm, der jetzt kein Volk ist, wird verheißen, er soll ein groß und mächtig Volk werden, ja alle Völker der Erde sollen in ihm gesegnet werden, denn in ihm lag die Zukunft jenes Monotheismus, durch den einst alle jetzt zerstreuten und zertrennten Völker wieder sollen vereinigt werden [1]. Bequem und der Geistesfaulheit, die sich oft als vernünftige Aufklärung brüstet, förderlich mag es seyn, in allen diesen Verheißungen nur Erdichtungen des späteren jüdischen Nationalstolzes zu sehen. Aber wo ist in der ganzen Geschichte des abrahamischen Geschlechts ein Zeitpunkt, in welchem eine solche Verheißung in dem angenommenen Sinn von politischer Größe erdichtet werden konnte? Wie Abraham an diese verheißene Größe seines Volks glauben muß, so glaubt er auch an die zukünftige Religion, welche das Princip, unter dem er gefangen ist, aufheben wird, und dieser Glaube wird ihm selbst für die vollkommene Religion gerechnet [2]. In Bezug auf diese zukünftige Religion heißt Abraham gleich anfangs ein Prophet [3], denn er ist noch außer dem Gesetz, unter dem seine Nachkommen noch bestimmter werden gefangen werden, und sieht also über dasselbe hinaus, wie die später sogenannten Propheten über dasselbe hinaussahen [4].

[1] 1. Mos. 18, 18. 19. 26, 4.

[2] 1. Mos. 15, 6. Abraham glaubete dem Jehovah, dieß rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

[3] 1. Mos. 20, 7.

[4] Alle Gedanken im A. T. sind so auf die Zukunft gerichtet, daß der fromme

Wenn nämlich die Religion der Erzväter nicht frei ist von der Voraussetzung, die dem wahren Gott als solchen nur zu erscheinen, nicht zu seyn erlaubt, so ist das Gesetz durch Moses gegeben noch mehr an diese Voraussetzung gebunden. Der Inhalt des mosaischen Gesetzes ist allerdings die Einheit Gottes, aber ebenso sehr, daß dieser Gott nur ein vermittelter seyn soll.

Ein unvermitteltes Verhältniß stand nach einigen nicht wohl anders zu nehmenden Stellen dem Gesetzgeber zu, der als solcher gewissermaßen außer dem Volke steht; mit ihm redete der Herr von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet [1], er sah den Herrn wie er ist [2], und ein Prophet wie er, mit dem der Herr redete wie mit ihm, wird nicht mehr aufstehen [3]; aber dem Volk wird das Gesetz als ein Joch auferlegt. In dem Verhältniß als die Mythologie fortschreitet, der relative Monotheismus schon im Kampf mit entschiedenem Polytheismus ist, bereits Kronos Herrschaft über die Völker sich ausbreitet, da muß auch dem Volk des wahren Gottes der relative Gott, in welchem es sich den Grund des absoluten zu erhalten hat, immer strenger, ausschließlicher, eifersüchtiger auf seine Einheit werden. Dieser Charakter der Ausschließlichkeit, der strengsten negativen Einzigkeit, kann nur von dem relativ-Einen herkommen; denn der wahre, der absolute Gott ist nicht auf diese ausschließliche Weise Einer und als der nichts ausschließende auch von nichts bedroht. Das mosaische Religionsgesetz ist nichts anders als der relative Monotheismus, wie er sich im Gegensatz

Erzähler 1. Mos. 4, 1 schon der Eva eine Prophezeiung in den Mund legt (übrigens vermöge einer weitgesuchten Erklärung des Namens Kain, der nach derselben Etymologie eine viel nähere zuläßt): „ich habe den Mann den Jehovah". Mit der Fortdauer des Menschengeschlechts, die durch die erste männliche Geburt verbürgt wird, ist der Menschheit auch der wahre Gott, den sie noch nicht hat, gesichert. — Ich wehre niemand, der dazu Lust hat, in der Rede wirkliche Worte der Eva zu sehen; er bekenne dann aber auch als historisch bewiesen, daß der wahre Gott für den ersten Menschen nur ein Zukünftiger war.

[1] 2. Mos. 33, 11.

[2] 4. Mos. 12, 8.

[3] 5. Mos. 34, 10.

mit dem von allen Seiten eindringenden Heidenthum in einer gewissen Zeit allein noch erhalten, als reell behaupten konnte [1]. Jenes Princip indeß sollte nicht um seiner selbst willen, sondern eben nur als Grund erhalten werden, und so ist denn auch das mosaische Religionsgesetz voll von der Zukunft, auf die es stumm wie ein Bild hinweist. Das Heidnische, von dem es sich durchdrungen zeigt, hat nur temporäre Bedeutung, und wird zugleich mit dem Heidenthum selbst aufgehoben werden. Indem es aber, der Nothwendigkeit gehorchend, vorzüglich nur den Grund der Zukunft zu bewahren sucht, ist das eigentliche Princip der Zukunft in das Prophetenthum gelegt, die andere ergänzende Seite der hebräischen Religionsverfassung, und ihr ebenso wesentlich und eigenthümlich. In den Propheten aber bricht die Erwartung und die Hoffnung der zukünftigen befreienden Religion nicht mehr bloß in einzelnen Aeußerungen hervor, sie ist der Hauptzweck und Inhalt ihrer Reden, und nicht mehr ist diese die bloße Religion Israels, sondern aller Völker; das Gefühl der Negation, unter der sie selbst leiden, gibt ihnen ein gleiches Gefühl für die ganze Menschheit, und sie fangen an, auch im Heidenthum die Zukunft zu sehen.

Es ist also jetzt durch die älteste Urkunde, es ist durch die für geoffenbart angenommene Schrift selbst bewiesen, daß die Menschheit nicht vom reinen oder absoluten, sondern vom relativen Monotheismus ausgegangen ist. Ich füge nun noch einige allgemeine Bemerkungen über diesen ältesten Zustand des Menschengeschlechtes hinzu, der nicht bloß als religiöser, der auch in allgemeiner Beziehung für uns bedeutsam ist.

[1] Für möglich zu halten, daß superstitiöse Gebräuche, wie sie das mosaische Ceremonialgesetz vorschreibt, noch etwa in Zeiten wie die Davids oder seiner Nachfolger entstehen konnten, setzt eine Unkenntniß des allgemeinen Gangs der religiösen Entwicklung voraus, die vor 40 Jahren sich entschuldigen ließ; denn verzeihlich war damals noch die Meinung, über eine Erscheinung wie das mosaische Gesetz außer dem großen und allgemeinen Zusammenhang urtheilen zu können. Heute aber ist es keine unbillige Forderung, daß jeder erst um höhere Bildung sich bemühe, ehe er über Gegenstände so hohen Alterthums zu reden sich unterfängt.

Achte Vorlesung.

Ueber die Zeit des noch einigen und ungetheilten Menschengeschlechts hat also — wir dürfen es jetzt als Thatsache aussprechen, und auch die Offenbarung hat es bezeugt — eine geistige Macht, der Gott gewaltet, der dem freien Auseinandergehen wehrte, und die Entwicklung des Menschengeschlechts auf der ersten Stufe eines durch die bloßen natürlichen oder Stammesunterschiede getheilten, übrigens vollkommen gleichartigen Seyns erhielt, ein Zustand, der wohl auch allein richtig der Naturstand genannt würde. Und gewiß, eben diese Zeit war auch das vielgepriesene goldene Weltalter, von welchem dem Menschengeschlecht, selbst dem längst in Völker getrennten, in der weitesten Entfernung von ihm noch das Andenken geblieben ist, wo nämlich, wie die platonische aus derselben Erinnerung geflossene Erzählung sagt, der Gott selbst ihr Hüter und Vorsteher war, und, weil er sie weidete, keine bürgerlichen Verfassungen waren [1]. Denn wie der Hirt seiner Heerde sich nicht zu zerstreuen erlaubt, so hielt der Gott, als mächtige Anziehungskraft wirkend, mit sanfter, aber unwiderstehlicher Gewalt die Menschheit in dem Kreis eingeschlossen, in welchem sie zu erhalten ihm gemäß war. Bemerken Sie wohl den platonischen Ausdruck, daß der Gott selbst ihr Vorsteher war. Damals war also den Menschen der Gott noch durch keine Lehre, keine Wissenschaft vermittelt, das Verhältniß war ein reales, und konnte

[1] *Θεὸς ἐνέμεν αὐτούς, αὐτὸς ἐπιστατῶν· νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν.* Polit. p. 271. E.

daher nur ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, nicht zu dem Gott in seinem Wesen, und also auch nicht zu dem wahren Gott seyn; denn der wirkliche Gott ist nicht sofort auch der wahre, wie wir ja sogar dem, welchen wir in anderer Beziehung als einen Gottlosen ansehen, noch immer ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, aber nicht zu dem Gott in seiner Wahrheit geben, dem er vielmehr völlig entfremdet ist. Der Gott der Vorzeit ist ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre Ist, aber nicht als solcher gewußt. Die Menschheit betete also an, was sie nicht wußte, wozu sie kein ideales (freies), sondern nur ein reales Verhältniß hatte. Christus sagt zu den Samaritern (bekanntlich wurden diese von den Juden wie Heiden angesehen, im Grunde sagt er also von den Heiden): „Ihr betet an, was ihr nicht wisset, wir — die Juden, als Monotheisten, die ein Verhältniß zu dem wahren Gott als solchen haben — wir beten an, was wir wissen" (wenigstens als ein Zukünftiges wissen). Der wahre Gott, der Gott als solcher, kann nur im Wissen seyn, und im völligen Gegensatz mit einem bekannten wenig überlegten Wort, aber in Uebereinstimmung mit den Worten Christi müssen wir sagen: der Gott, der nicht gewußt würde, wäre kein Gott. Monotheismus hat von jeher nur als Lehre und Wissenschaft existirt, und nicht einmal bloß als Lehre überhaupt, sondern als schriftlich verfaßte und in heiligen Büchern bewahrte, und diejenigen selbst, welche der Mythologie eine Erkenntniß des wahren Gottes voraussetzen, sind genöthigt, diesen Monotheismus als Lehre, ja als System zu denken. Die, welche den wahren Gott, also den Gott in seiner Wahrheit anbeten, können ihn, wie Christus sagt, nur zugleich im Geist anbeten, und dieses Verhältniß kann nur ein freies seyn, wie dagegen das Verhältniß zu Gott außer seiner Wahrheit, wie es im Polytheismus und der Mythologie angenommen ist, nur ein unfreies seyn kann.

Nachdem der Mensch einmal aus dem wesentlichen Verhältniß zu Gott [1], welches auch nur ein Verhältniß zu Gott in seinem Wesen, d. h.

[1] Siehe S. 141.

in seiner Wahrheit, seyn konnte, herausgefallen, ist der Weg, den die Menschheit in der Mythologie ging, kein zufälliger, sondern ein nothwendiger, wenn der Menschheit bestimmt war, das Ziel nur auf ihm zu erreichen. Das Ziel aber ist das von der Vorsehung gewollte. Von diesem Standpunkt angesehen, war es die göttliche Vorsehung selbst, welche dem Menschengeschlecht jenen relativ-Einen zum ersten Herrn und Hüter gegeben, die Menschheit war an diesen gewiesen und gleichsam unter seine Zucht gethan. Der Gott der Vorzeit ist selbst für das vorbehaltene Geschlecht nur der Zaum oder Zügel, an dem es von dem wahren Gott gehalten wird. Seine Erkenntniß des wahren Gottes ist keine natürliche, eben darum auch keine stationäre, sondern immer nur werdende, weil der wahre Gott selbst dem Bewußtseyn nicht der seyende, sondern immer nur der werdende ist, der eben als solcher auch der lebendige heißt, stets nur der erscheinende, der immer gerufen und festgehalten werden muß, wie eine Erscheinung festgehalten wird. Die Erkenntniß des wahren Gottes bleibt daher immer eine Forderung, ein Gebot, und auch das spätere Volk Israel muß immer aufgerufen und ermahnt werden, seinen Gott Jehovah zu lieben, d. h. festzuhalten mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen seinen Kräften, weil der wahre Gott nicht der seinem Bewußtseyn natürliche ist, sondern durch einen beständigen ausdrücklichen Actus festgehalten werden muß. Weil der Gott ihnen nie zum seyenden wird, ist der älteste Zustand der Zustand einer gläubigen Ergebung und Erwartung, und mit Recht heißt Abraham nicht bloß den Juden, sondern auch andern Orientalen der Vater aller Gläubigen, denn er glaubt an den Gott, der nicht ist, aber seyn wird. Alle erwarten ein künftiges Heil. Der Erzvater Jakob bricht mitten in dem Segen, mit dem er seine Kinder segnet, in die Worte aus: „Jehovah, ich warte auf dein Heil". Dieses recht zu verstehen, muß man auf die Bedeutung des entsprechenden Verbums zurückgehen, dieses heißt: aus der Enge in die Weite führen, passiv gedacht also: entkommen aus der Enge, daher errettet werden. Alle erwarten demnach, daß sie aus dieser Enge, in der sie bis jetzt erhalten sind, hinausgeführt und frei werden von der Voraussetzung (des

einseitigen Monotheismus), die Gott selbst jetzt nicht hinwegnehmen kann, unter die sie mit dem ganzen Menschengeschlecht, als unter das Gesetz, unter die Nothwendigkeit, beschlossen sind, bis zum Tage der Erlösung, mit welcher der wahre Gott aufhört, der bloß erscheinende, bloß sich offenbarende zu seyn, also die Offenbarung selbst aufhört, wie in Christo geschehen ist, denn Christus ist das Ende der Offenbarung.

Wir fürchten nicht, der großen Thatsache, daß auch der Gott des frühesten Menschengeschlechts schon nicht mehr der schlechthin-, sondern nur der relativ-Eine war, wenn auch noch nicht als solcher erklärt und erkannt, daß also das Menschengeschlecht von relativem Monotheismus ausgegangen ist, zu viele Zeit eingeräumt zu haben. Diese Thatsache von allen Seiten festzustellen, mußte uns von größter Wichtigkeit scheinen, nicht bloß gegenüber von denen, welche Mythologie und Polytheismus nur aus einer entstellten Offenbarung begreifen zu können meinen, sondern auch gegenüber von sogenannten Geschichtsphilosophen, welche alle religiöse Entwicklung der Menschheit statt von der Einheit von der Vielheit durchaus partieller wohl gar anfänglich localer Vorstellungen ausgehen lassen, von sogenanntem Fetischismus oder Schamanismus, oder einer Naturvergötterung, die nicht einmal Begriffe oder Gattungen, sondern einzelne Naturobjecte, z. B. diesen Baum oder diesen Fluß, vergöttert. Nein, von solchem Elend ist die Menschheit nicht ausgegangen, der majestätische Gang der Geschichte hat einen ganz andern Anfang, der Grundton im Bewußtseyn der Menschheit blieb immer jener große Eine, der noch seines Gleichen nicht kannte, der wirklich Himmel und Erde, d. h. Alles, erfüllte. Freilich, welche die Naturvergötterung, die sie bei elenden Horden, entarteten Stämmen, nie bei Völkern gefunden haben, zu dem Ersten des Menschengeschlechtes machen — mit jenen verglichen, stehen die andern unbestimmbar höher, welche der Mythologie Monotheismus, in welchem Sinne immer, wäre es auch in dem eines geoffenbarten, vorausgehen lassen. Inzwischen hat sich das Verhältniß zwischen Mythologie und Offenbarung geschichtlich ganz anders gestellt. Wir haben uns überzeugen müssen, daß Offenbarung, daß der Monotheismus, der sich in irgend einem Theile der

Menſchheit geſchichtlich nachweiſen läßt, durch eben das vermittelt iſt, was auch den Polytheismus vermittelte, daß alſo, weit entfernt dem einen das andere vorausſetzen zu können, für beide die Vorausſetzung eine gemeinſchaftliche iſt. Und mir ſcheint, daß ſelbſt die Anhänger der Offenbarungshypotheſe dieſes Reſultats am Ende nur froh ſeyn können.

Jede Offenbarung könnte ſich doch nur an ein wirkliches Bewußtſeyn wenden; aber im erſten wirklichen Bewußtſeyn finden wir ſchon den relativ-Einen, welcher, wie wir geſehen, die erſte Potenz eines ſucceſſiven Polytheismus, alſo ſchon die erſte Potenz der Mythologie ſelbſt iſt. Dieſe konnte doch nicht ſelbſt durch Offenbarung geſetzt ſeyn; die Offenbarung muß ſie daher als eine von ſich unabhängige Vorausſetzung finden; und bedarf ſie nicht ſogar einer ſolchen, um Offenbarung zu ſeyn? Offenbarung iſt nur, wo irgend ein Verdunkelndes durchbrochen wird, ſie ſetzt alſo eine Verdunklung voraus, etwas das zwiſchen das Bewußtſeyn und den Gott, der ſich offenbaren ſoll, getreten iſt.

Auch die angenommene Entſtellung des urſprünglichen Inhalts einer Offenbarung ließe ſich nur im Verlauf der Zeit und der Geſchichte denken; aber die Vorausſetzung der Mythologie, der Anfang des Polytheismus iſt da, ſowie die Menſchheit da iſt, ſo früh, daß ſie durch keine Entſtellung erklärbar iſt.

Wenn Männer, wie der früher genannte Gerhard Voß, einzelne Mythen als entſtellte altteſtamentliche Begebenheiten erklärten, ſo iſt wohl anzunehmen, daß es ihnen dabei eben nur um Erklärung dieſer einzelnen Mythen zu thun, und daß ſie weit von der Meinung entfernt waren, damit auch den Grund des Heidenthums ſelbſt aufgedeckt zu haben.

Der Gebrauch des Begriffs Offenbarung für jede Erklärung, die auf andern Wegen Schwierigkeiten findet, iſt von der einen Seite ein ſchlechter Beweis von beſonderer Verehrung für dieſen Begriff, der zu tief liegt, als daß man ſo geradezu, wie manche ſich einbilden, mit ihm anfangen, von ihm Gebrauch machen könnte; von der andern Seite heißt es alles Begreifen aufgeben, wenn man ein Unbegriffenes durch ein anderes ebenſowenig oder noch weniger Begriffenes erklären will. Denn ſo geläufig vielen unter uns das Wort iſt, wer denkt ſich doch

eigentlich etwas dabei, wenn er es ausspricht. Erklärt, möchte man sagen, alles, was ihr wollt, durch eine Offenbarung, aber zuerst erklärt uns, was diese selbst ist, macht uns den bestimmten Vorgang, die Thatsache, das Ereigniß, das ihr in dem Begriff doch denken müsset, begreiflich!

Von jeher haben die ächten Vertheidiger einer Offenbarung sie auf eine gewisse Zeit eingeschränkt, also sie haben den Zustand des Bewußtseyns, der es einer Offenbarung zugänglich macht (obnoxium reddit), als einen vorübergehenden erklärt, wie die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung als eine Wirkung derselben auch die Aufhebung aller außerordentlichen Erscheinungen und Zustände ankündigen, ohne die eine wirkliche Offenbarung nicht denkbar ist.

Christlichen Theologen sollte vor allem daran gelegen seyn, die Offenbarung in dieser Abhängigkeit von einem ihr vorauszusetzenden besondern Zustande zu bewahren, damit sie ihnen nicht, wie längst geschehen, in ein bloß allgemeines und rationales Verhältniß aufgelöst und vielmehr in ihrer strengen Geschichtlichkeit erhalten werde. Offenbarung, wenn eine solche angenommen, setzt einen bestimmten außerordentlichen Zustand des Bewußtseyns voraus. Einen solchen hätte jede Theorie, welche eine Offenbarung behandelt, unabhängig von dieser nachzuweisen. Nun möchte sich aber kein Faktum finden, aus welchem ein solcher außerordentlicher Zustand erhellt, als die Mythologie selbst, und es würde daher weit eher Mythologie die Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begreifens der Offenbarung seyn, als umgekehrt die Mythologie von einer Offenbarung hergeleitet werden könnte.

Auf dem wissenschaftlichen Standpunkt können wir die Offenbarungshypothese nicht höher als jede andere stellen, welche die Mythologie von einer bloß zufälligen Thatsache abhängig macht. Denn eine begrifflos angenommene Offenbarung, wie sie nach den bisher vorhandenen Einsichten und wissenschaftlichen Mitteln nicht anders angenommen werden kann, ist für nichts anders als für eine rein zufällige Thatsache zu halten.

Man könnte uns einwerfen, der relative Monotheismus, von dem

wir alle Mythologie ausgehen lassen, sey auch eine bis jetzt nicht begriffene Thatsache. Aber der Unterschied ist, daß die Hypothese der Offenbarung sich als eine letzte gibt, die jeden weiteren Regressus abschneidet, während wir mit jener Thatsache keineswegs abzuschließen denken, sondern die geschichtlich festgestellte und von dieser Seite, wie wir annehmen dürfen, gegen jede Anfechtung gesicherte, nun sogleich als Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung betrachten.

Zunächst demnach wird als Uebergang zu einer weiteren Entwicklung folgende Reflexion dienen. Jener Eine, der noch seines Gleichen nicht kennt, und für die erste Menschheit der schlechthin-Eine ist, verhält sich dennoch als der bloß relativ-Eine, der einen andern außer sich noch nicht *hat*, aber doch haben kann, und zwar einen solchen, der ihn seines ausschließlichen Seyns entsetzen wird. Mit ihm ist also doch schon der *Grund* zum successiven Polytheismus gelegt; er ist, wenn auch noch nicht als solches erkannt, doch seiner Natur nach das erste Glied einer künftigen Götterfolge, einer eigentlichen Vielgötterei. Hieraus — und dieß ist nun der nächste nothwendige Schluß — ergibt sich die Folge, *daß wir dem Polytheismus überhaupt keinen geschichtlichen Anfang wissen*, selbst die geschichtliche Zeit im weitesten Sinn genommen. Im genauen Sinn fängt die geschichtliche Zeit an mit der vollbrachten Trennung der Völker. Der vollbrachten Trennung geht aber die Zeit der Völker*krisis* voraus; diese als Uebergang zur geschichtlichen Zeit ist insofern eigentlich vorgeschichtlich, aber inwiefern doch auch in ihr etwas geschieht und sich ereignete, ist sie nur vorgeschichtlich in Bezug auf die im engsten Sinn so zu nennende geschichtliche Zeit — in sich selbst aber doch auch geschichtlich —, also ist sie die vorgeschichtliche oder die geschichtliche Zeit nur beziehungsweise. Dagegen die Zeit der ruhigen noch unerschütterten Einheit des Menschengeschlechts, diese wird die *schlechthin vorgeschichtliche* seyn. Nun ist aber schon das Bewußtseyn dieser Zeit ganz erfüllt von jenem unbedingt-Einen, der in der Folge der erste Gott des successiven Polytheismus seyn wird. Insofern wissen wir dem Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang. Man dächte zwar vielleicht, es sey nicht nothwendig, daß die ganze

vorgeſchichtliche Zeit von jenem Gott erfüllt geweſen, es laſſe ſich ja auch in dieſer noch eine *frühere* denken, wo der Menſch noch unmittelbar mit dem wahren Gott verkehrte, und eine *ſpätere* Zeit, wo ſie erſt dem relativ-Einen anheimfiel. Wenn man dieſes einwenden wollte, ſo wäre Folgendes zu bemerken. Mit dem bloßen Begriff der ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit iſt jedes *Vor* und *Nach*, das man in ihr ſelbſt denken möchte, aufgehoben. Denn könnte auch in ihr noch etwas ſich ereignen — und der angenommene Uebergang von dem wahren Gott zu dem relativ-Einen wäre doch ein Ereigniß —, ſo *wäre* ſie eben nicht die ſchlechthin vorgeſchichtliche, ſondern gehörte ſelbſt zur geſchichtlichen Zeit. Wäre in ihr nicht Ein Princip, ſondern eine Folge von Principien, ſo wäre ſie eine Folge wirklich unterſchiedener Zeiten, und damit ſie ſelbſt ein Theil oder Abſchnitt der geſchichtlichen Zeit. Die ſchlechthin vorgeſchichtliche Zeit iſt die *ihrer Natur nach* untheilbare, abſolut identiſche Zeit, und daher, welche Dauer man ihr zuſchreibe, doch nur als *Moment* zu betrachten, d. h. als Zeit, in der das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende iſt, eine Art von Ewigkeit, weil ſie ſelbſt nicht eine Folge von Zeiten, ſondern nur Eine Zeit iſt, die nicht in ſich eine wirkliche Zeit, d. h. eine Folge von Zeiten iſt, ſondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird. Wenn nun dem ſo iſt, und die ſchlechthin vorgeſchichtliche Zeit keinen weiteren Unterſchied von Zeiten *in ſich ſelbſt* zuläßt, ſo iſt jenes Bewußtſeyn der Menſchheit, dem der relativ-Eine Gott noch der ſchlechthin-Eine iſt, das erſte *wirkliche* Bewußtſeyn der Menſchheit, das Bewußtſeyn, *vor* dem ſie *ſelbſt* von keinem andern weiß, in dem ſie ſich findet, ſowie ſie ſich findet, dem der Zeit nach kein anderes vorauszudenken iſt; und es folgt alſo, daß wir dem Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang wiſſen, denn im erſten wirklichen Bewußtſeyn iſt er zwar noch nicht *wirklich* (denn kein erſtes Glied für ſich bildet ſchon eine wirkliche Aufeinanderfolge), aber doch potentia vorhanden.

Merkwürdig kann bei übrigens ſo ganz abweichendem Gang hier die Uebereinſtimmung mit David Hume ſcheinen, der zuerſt behauptet hat: *Soweit wir in der Geſchichte zurückgehen, finden wir*

Vielgötterei. Darin alſo pflichten wir ihm völlig bei, wenn ſchon die Unbeſtimmtheit und ſelbſt die Ungenauigkeiten ſeiner Expoſition[1] bedauern laſſen, daß die vorgefaßten Meinungen des Philoſophen hier den Fleiß und die Genauigkeit des Geſchichtsforſchers als entbehrlich erſcheinen ließen. Hume geht von dem ganz abſtracten Begriff Polytheismus aus, ohne der Mühe werth zu halten, in die wirkliche Beſchaffenheit und die verſchiedenen Arten deſſelben einzudringen, und unterſucht nun nach dieſem abſtracten Begriff, wie der Polytheismus habe entſtehen können. Hume hat hier das erſte Beiſpiel jener bodenloſen Art von Raiſonnement gegeben, die nachher ſo oft, nur ohne Humes Witz, Geiſt und philoſophiſchen Scharfſinn, auf hiſtoriſche Probleme angewendet worden iſt, wobei man nämlich, ohne um das hiſtoriſch noch wirklich Erkennbare ſich umzuſehen, ſich vorzuſtellen ſucht, wie die Sache

[1] Zur Vergleichung mögen hier einige ſeiner Stellen angeführt werden. C'est un fait incontestable, qu' en remontant au-delà d'environ 1700 ans on trouve *tout* le Genre humain idolâtre. On ne saurait nous objecter ici ni les doutes et les principes sceptiques d'un petit nombre de Philosophes, ni le Théisme d'une ou de deux nations tout au plus, Théisme encore, qui n'était pas épuré. (Damit ſcheint Hume die Thatſache der altteſtamentlichen oder gar nur moſaiſchen Religion beſeitigen zu wollen, anſtatt dieſe ſelbſt als Beweis für die Priorität des Polytheismus zu benutzen). Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolatrie (dieß iſt nun jedenfalls, auch von dem Wort Idolatrie abgeſehen, das keineswegs mit Polytheismus gleichbedeutend iſt, zu viel geſagt, und nicht der Geſchichte gemäß), on n'y aperçoit plus la moindre trace (?) d'une Religion plus parfaite: tous les vieux monumens nous presentent le Polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Qu' opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une verité également attestée par l'Orient et par l'Occident, par le Septentrion et par le Midi? — Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons livré le Genre humain au Polytheisme, et pourrions-nous croire que dans les temps les plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur Théisme eussent prévalus? Ce serait dire que les hommes decouvrirent la verité pendant qu'ils etaient ignorans et barbares, et qu'aussitôt, qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur etc. *Histoire naturelle de la R.* p. 3. 4.

habe zugehen können, und dann herzhaft behauptet, sie sey wirklich so zugegangen.

Bezeichnend für seine Zeit ist insbesondere, wie Hume das Alte Testament ganz bei Seite setzt, gleich als verlöre es schon darum, weil es von Juden und Christen für eine heilige Schrift angesehen wird, allen historischen Werth, oder als hörten diese Schriften darum, weil sie vorzüglich nur von Theologen und zu dogmatischen Zwecken gebraucht worden sind, auf, eine Quelle für die Erkenntniß der ältesten religiösen Vorstellungen zu seyn, mit der an Lauterkeit wie an Alter keine zu vergleichen, und deren Erhaltung, so zu sagen, selbst ein Wunder ist. Das Alte Testament gerade hat uns gedient zu zeigen, in welchem Sinn die Vielgötterei so alt ist wie die Geschichte. Nicht im Sinn eines Humeschen Polytheismus, sondern in dem Sinn, daß mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn auch schon die ersten Elemente eines successiven Polytheismus gesetzt waren. Dieß nun aber noch immer bloß die Thatsache, die nicht unerklärt bleiben darf. Sie muß erklärt werden, heißt: auch dieses potentia schon mythologische Bewußtseyn kann nur ein *gewordenes* seyn, aber wie wir so eben gesehen, kein *geschichtlich* gewordenes. Der Vorgang, durch den jenes Bewußtseyn geworden, das wir schon in der absolut vorgeschichtlichen Zeit finden, kann also nur ein *übergeschichtlicher* seyn. Wie wir früher vom Geschichtlichen ins Relativ-, dann ins Absolut-Vorgeschichtliche fortgeschritten, so sehen wir uns hier von dem letzten ins Uebergeschichtliche fortzugehen genöthigt, und wie früher vom Einzelnen zum Volk, vom Volk zu der Menschheit, so jetzt von der Menschheit *zum ursprünglichen Menschen selbst*, denn im Uebergeschichtlichen ist nur noch dieser zu denken. Zu einem gleichen Fortgehen ins Uebergeschichtliche sehen wir uns aber auch durch eine andere nothwendige Betrachtung genöthigt, durch eine Frage, die bisher nur zurückgehalten wurde, weil die Zeit zu ihrer Erörterung noch nicht gekommen war.

Wir haben die Menschheit ihr selbst unvordenklich im Verhältniß zu dem relativ-Einen gesehen. Nun gibt es aber außer beiden, dem eigentlichen und dem bloß relativen Monotheismus, welcher Monotheismus

nur darum ist, weil er sein Gegentheil noch verbirgt — außer beiden gibt es ein Drittes: das Bewußtseyn könnte überall in keinem Verhältniß zu Gott seyn, weder zu dem wahren, noch zu dem, der einen andern auszuschließen hat. Davon also, daß es überhaupt im Verhältniß zu Gott ist, davon kann der Grund nicht mehr im ersten wirklichen Bewußtseyn, er kann nur jenseits desselben liegen. Jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist aber nichts mehr zu denken, als der Mensch, oder das Bewußtseyn in seiner reinen Substanz vor allem wirklichen Bewußtseyn, wo der Mensch nicht Bewußtseyn von sich ist (denn dieß wäre ohne ein Bewußtwerden, d. h. ohne einen Actus, nicht denkbar), also, da er doch Bewußtseyn von etwas seyn muß, nur Bewußtseyn von Gott seyn kann, nicht mit einem Actus, also z. B. mit einem Wissen oder Wollen, verbundenes, also rein substantielles Bewußtseyn von Gott. Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist natura sua das Gott Setzende, und zwar — da Gott bloß überhaupt gedacht nur ein Abstractum ist, der bloß relativ-Eine aber schon dem wirklichen Bewußtseyn angehört — bleibt für das Urbewußtseyn nichts, als daß es das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit Setzende ist. Und so denn freilich, wenn es überhaupt zulässig ist, auf ein solches wesentliches Gott-Setzen einen Ausdruck anzuwenden, durch den eigentlich ein wissenschaftlicher Begriff bezeichnet wird, oder wenn wir unter Monotheismus eben bloß das Setzen des wahren Gottes überhaupt verstehen wollen, wäre — Monotheismus die letzte Voraussetzung der Mythologie; aber, wie Sie nun wohl sehen, erstens ein übergeschichtlicher, zweitens nicht ein Monotheismus des menschlichen Verstandes, sondern der menschlichen Natur, weil der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-setzende Natur zu seyn, weil er ursprünglich nur existirt, um dieses Gott-setzende Wesen zu seyn, also nicht die für sich selbst seyende, sondern die Gott zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur; denn ich brauche überall gern die eigentlichsten und bezeichnendsten Ausdrücke, und fürchte nicht, daß man z. B. hier sage, das sey eine schwärmerische Lehre; denn es ist ja nicht von dem die

Rede, was der Mensch jetzt *ist*, oder auch nur von dem, was er *seyn kann*, nachdem zwischen seinem Ursеyn und seinem jetzigen Seyn die ganze große ereignißvolle Geschichte in der Mitte liegt. Schwärmerisch allerdings wäre die Lehre, welche behauptete, daß der Mensch nur *Ist*, um das Gott Setzende zu seyn; schwärmerisch wäre diese Lehre von dem unmittelbaren Gott-setzen des Menschen, wenn man dieses, nachdem der Mensch den großen Schritt in die Wirklichkeit gethan, zur ausschließlichen Regel seines gegenwärtigen Lebens machen wollte, wie dieß von den Beschaulichen, den Yogis Indiens oder den persischen Sofis, geschieht, die innerlich zerrissen von den Widersprüchen ihres Götterglaubens, oder des dem *Werden* unterworfenen Seyns und Vorstellens überhaupt müde, zu jener Versenkung in Gott praktisch zurückstreben wollen, also wie die Mystiker aller Zeiten nur den Weg rückwärts, nicht aber vorwärts in die freie Erkenntniß finden.

Es ist eine Frage, die nicht bloß in einer Untersuchung über die Mythologie, sondern in jeder Geschichte der Menschheit zur Sprache kommen muß, wie das menschliche Bewußtseyn von Anfang, ja vor allem andern mit Vorstellungen religiöser Natur beschäftigt, ja ganz von solchen eingenommen seyn konnte. Aber was in so manchen ähnlichen Fällen geschieht, daß man durch die falsche Stellung der Frage sich die Antwort selbst unmöglich macht, ist auch hier geschehen. Man fragte: wie kommt das Bewußtseyn zu Gott? Aber das Bewußtseyn kommt nicht zu Gott; seine erste Bewegung geht, wie wir gesehen, von dem *wahren* Gott hinweg; im ersten wirklichen Bewußtseyn ist nur noch ein Moment desselben (denn so können wir auch vorläufig schon den relativ-Einen ansehen), nicht mehr Er Selbst; da also das Bewußtseyn, sowie es aus seinem Urstande heraustritt, sowie es sich *bewegt*, von Gott hinweggeht, so bleibt nichts übrig, als daß ihm dieser ursprünglich angethan sey, oder daß das Bewußtseyn Gott *an* sich habe, an sich in dem Sinn, wie man von einem Menschen sagt, daß er eine Tugend, oder noch öfter, daß er eine Untugend an sich habe, womit man eben ausdrücken will, daß sie ihm selbst nicht gegenständlich sey, nicht etwas das er wolle, ja nicht einmal etwas um das er wisse. Der

Mensch (versteht sich immer der ursprüngliche wesentliche) ist an und gleichsam *vor* sich selbst, d. h. ehe er sich selbst hat, ehe er also etwas *anders* geworden ist — denn ein anderes ist er schon, wenn er auf sich selbst zurückgehend, sich selbst Object geworden ist — der Mensch, sowie er nur eben *Ist* und noch nichts *geworden* ist, ist er Bewußtseyn Gottes, er *hat* dieses Bewußtseyn nicht, er *ist* es, und gerade nur im *Nichtactus*, in der Nichtbewegung ist er das den wahren Gott Setzende.

Wir haben von einem Monotheismus des Urbewußtseyns gesprochen, von dem bemerkt wurde, daß er 1) kein accidenteller, dem Bewußtseyn irgendwie gewordener, weil ein an der Substanz des Bewußtseyns haftender sey, daß er 2) eben darum kein geschichtlich vorauszusetzender ist, der dem Menschen oder dem menschlichen Geschlecht zu Theil geworden und ihm später verloren ging. Da er ein mit der Natur des Menschen gesetzter ist, so ist er im Menschen nicht erst mit der Zeit, er ist ihm ewig, weil mit seiner Natur geworden; 3) werden wir auch zugeben müssen, daß dieser Monotheismus des Urbewußtseyns kein sich selbst wissender, daß er nur ein *natürlicher*, *blinder* ist, der erst zu einem gewußten zu werden hat. Wenn nun dieser Bestimmung zufolge jemand weiter argumentirte: bei einem blinden Monotheismus könne nicht von einer Unterscheidung die Rede seyn, nicht von Bewußtseyn des wahren Gottes *als solchem* (d. h. nicht förmlichem), so können wir dieß vollkommen zugeben; ferner wenn man sagte: so wie er auf einer Absorption des menschlichen Wesens in das göttliche beruhe, so werde es hinreichen, jenes Bewußtseyn als einen natürlichen oder wesentlichen Theismus zu bezeichnen, so werden wir auch dem nicht widerstreiten, zumal es bei gehöriger Auseinanderhaltung der Begriffe und ihrer Bezeichnungen nothwendig ist, Theismus als das Gemeinschaftliche und gemeinschaftlich Vorausgehende, die Indifferenz, die Gleichmöglichkeit von (eigentlichem) Monotheismus und Polytheismus zu setzen, und unsere Absicht kann ja keine andere seyn, als aus dem Urbewußtseyn sowohl diesen als jenen hervorgehen zu lassen. Auf die Frage: was zuerst gewesen, ob Polytheismus oder Monotheismus, werden wir in gewissem Sinne antworten: *keines*

von beiden. Nicht Polytheismus; von dem versteht es sich von selbst, daß er nichts Ursprüngliches ist, dieß geben alle zu, denn alle suchen ihn zu erklären. Aber mit einem ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns, wir haben es schon ausgesprochen, läßt sich ein Polytheismus, der dieß wirklich ist, auch nicht begreifen. So wäre also wohl Monotheismus das Ursprüngliche? Aber auch dieser nicht, nämlich nicht nach den Begriffen, welche die Vertheidiger seiner Priorität mit dem Wort verbinden, indem sie damit entweder abstracten meinen, der sein Gegentheil nur ausschließt, aus dem also der Polytheismus nie hätte entstehen können, oder förmlichen, d. h. auf wirklicher Erkenntniß und Unterscheidung beruhenden. Behielten wir also das Wort, so ist es allerdings nur auf die Weise möglich, daß wir antworten: Monotheismus zwar, aber der es ist und nicht ist; ist, jetzt nämlich und solange das Bewußtseyn sich nicht bewegt, nicht ist, nicht so nämlich ist, daß er nicht Polytheismus werden könnte. Oder in noch bestimmterer Verwahrung gegen Mißverstand: Monotheismus zwar, aber der noch nichts von seinem Gegentheil, also auch sich selbst nicht als Monotheismus weiß, und weder, indem er sein Gegentheil ausschließt, sich bereits zum abstracten gemacht, noch indem er es überwunden und als bewältigt in sich hat, schon wirklicher, sich selbst wissender und besitzender Monotheismus ist. Nun sehen wir aber wohl: der Monotheismus, der sowohl gegen den Polytheismus, als gegen den künftigen förmlichen, auf wirklicher Erkenntniß beruhenden Monotheismus, nur wie die gemeinschaftliche Möglichkeit oder Materie sich verhält, ist selbst bloß materieller Monotheismus, und dieser ist vom bloßen Theismus nicht zu unterscheiden, wenn derselbe nicht in dem abstracten Sinn der Neueren, sondern in dem von uns festgestellten genommen wird, wo er eben Gleichmöglichkeit von beiden ist.

Dieses also möchte hinlänglich seyn zur Erklärung, in welchem Sinn wir entweder Monotheismus oder Theismus der Mythologie voraussetzen: 1) nicht förmlichen, in dem der wahre Gott als solcher unterschieden wird; 2) nicht abstracten, der den Polytheismus nur ausschließt; denn er hat ihn ja vielmehr noch in sich. Von hier an nun aber muß

unſere ganze Unterſuchung eine andere Wendung nehmen. Laſſen Sie mich daher das zuletzt Verhandelte zum Schluß noch einmal in einer allgemeinen Anſicht zuſammenfaſſen.

Unſere aufſteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchheit, aber in dieſem ſchon, in dem Bewußtſeyn, über welches hinaus ſie nichts weiß, iſt Gott mit einer Beſtimmung; wir finden als Inhalt dieſes Bewußtſeyns, wenigſtens als unmittelbaren Inhalt nicht mehr das reine göttliche Selbſt, ſondern Gott in einer beſtimmten Exiſtenzform, wir finden ihn als Gott der Macht, der Stärke, als El Schaddai, wie ihn die Hebräer genannt haben, als den Gott Himmels und der Erde. Dennoch iſt der Inhalt dieſes Bewußtſeyns überhaupt Gott, und zwar unſtreitig mit Nothwendigkeit — Gott. Dieſe Nothwendigkeit muß ſich von einem früheren Moment herſchreiben; aber jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns iſt nichts mehr zu denken, als das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtanz; dieſes iſt das nicht mit Wiſſen und Willen, ſondern das ſeiner Natur nach, weſentlich, und ſo daß es nichts anderes, nichts außer dem iſt — iſt es das Gott-ſetzende, und als ſelbſt bloß weſentlich, kann es auch nur zu dem Gott in ſeinem Weſen, d. h. in ſeinem reinen Selbſt, im Verhältniß ſeyn. Nun iſt aber weiter ſofort zu begreifen, daß dieſes weſentliche Verhältniß eben nur als Moment zu denken iſt, daß der Menſch in dieſem Außer-ſich-ſeyn nicht verharren kann, daß er herausſtreben muß aus jenem Verſenktſeyn in Gott, um es in ein Wiſſen von Gott, und dadurch in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Aber zu einem ſolchen kann er nur ſtufenweiſe gelangen. Wenn ſich ſein Urverhältniß aufhebt, iſt darum nicht ſein Verhältniß zu Gott überhaupt aufgehoben, denn es iſt ein ewiges, unaufhebliches. Selbſt wirklich geworden, fällt der Menſch dem Gott in ſeiner Wirklichkeit anheim. Nehmen wir nun — in Folge deſſen, was freilich noch nicht philoſophiſch begriffen, aber durch unſere Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus faktiſch erwieſen iſt — nehmen wir an, daß der Gott ſeinen Exiſtenzformen nach ebenſo Mehrere, wie er ſeinem göttlichen Selbſt oder Weſen nach Einer iſt, ſo begreift ſich, worauf das Succeſſive des Polytheismus beruht, und

wohin es abzielt. Keine jener Formen für sich ist dem Gott gleich, wenn sie aber im Bewußtseyn zur Einheit werden, so ist diese gewordene Einheit als eine *gewordene* auch ein gewußter mit Bewußtseyn erlangter Monotheismus.

Eigentlicher, mit Wissen verbundener Monotheismus findet sich selbst geschichtlich nur als Resultat. Unmittelbar indeß wird das Bewußtseyn nicht der Vielheit aufeinander folgender, im Bewußtseyn sich ablösender Gestalten, also nicht unmittelbar dem entschiedenen Polytheismus anheimfallen. Mit der ersten Gestalt werden die folgenden, wird also Polytheismus bloß noch potentia gegeben seyn; dieß ist jener von uns geschichtlich erkannte Moment, wo das Bewußtseyn ganz und ungetheilt dem relativ-Einen angehört, der noch nicht im Widerspruch mit dem schlechthin-Einen, sondern dem Bewußtseyn *wie* dieser ist. In ihm, sagten wir, betete obwohl unwissend die Menschheit noch immer den Einen an. Der nun folgende entschiedene Polytheismus ist nur der Weg zur Befreiung von dessen einseitiger Gewalt, nur Uebergang zu dem Verhältniß, das wieder gewonnen werden soll. Im Polytheismus ist nichts durch ein Wissen vermittelt; dagegen drückt Monotheismus, der, wenn er Kenntniß des wahren Gottes als solchen und mit Unterscheidung ist, nur *Resultat*, nicht das Ursprüngliche seyn kann — Monotheismus drückt das Verhältniß aus, das der Mensch zu Gott nur im Wissen, nur als ein freies haben kann. Wenn Christus in demselben Zusammenhang, wo er die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit als die zukünftige allgemeine ankündigt[1], die Befreiung (σωτηρία) von den Juden kommen läßt, so zeigt der Zusammenhang, daß diese Befreiung nach Christi Sinn die Befreiung oder Erlösung von *dem* ist, was die Menschheit anbetete ohne es zu *wissen*, und Erhebung zu dem, das *gewußt* wird, und was *nur* zu wissen ist. Gott in seiner Wahrheit kann nur gewußt werden, zu dem Gott in seiner bloßen Wirklichkeit ist auch ein blindes Verhältniß möglich.

Der Sinn dieser letzten Entwicklung ist: Nur so *kann* die Mythologie

[1] Joh. 4, 23. 24.

begriffen werden. Darum ist sie aber noch nicht wirklich begriffen. Inzwischen sind wir auch von der letzten zufälligen Voraussetzung — eines der Mythologie geschichtlich vorausgegangenen Monotheismus, der, weil er für die Menschheit nicht ein selbsterfundener, nur ein geoffenbarter seyn könnte, befreit, und weil diese Voraussetzung noch die letzte von allen früheren stehengebliebene war, so sind wir jetzt erst von allen zufälligen Voraussetzungen frei, damit von allen Erklärungen, die bloß Hypothesen zu heißen verdienen. Wo aber die zufälligen Voraussetzungen und die Hypothesen aufhören, da fängt die Wissenschaft an. Jene zufälligen Voraussetzungen konnten der Natur der Sache nach nur geschichtlicher Art seyn, aber sie haben sich durch unsere Kritik vielmehr als unhistorische erwiesen; und außer dem Bewußtseyn in seiner Substanz und der ersten unstreitig als natürlich anzusehenden Bewegung, durch die sich das Bewußtseyn jene Bestimmung zuzieht, vermöge der es der mythologischen Succession unterworfen ist, bedarf es keiner Voraussetzung. Diese Voraussetzungen aber sind nicht mehr geschichtlicher Natur. Die Grenze möglicher geschichtlicher Erklärungen war mit dem vorgeschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit erreicht, und es blieb nur der Weg ins Uebergeschichtliche übrig. Der blinde Theismus des Urbewußtseyns, von dem wir ausgehen, ist, als mit dem Wesen des Menschen vor aller Bewegung, also auch vor allem Geschehen, gesetzt, nur als ein übergeschichtlicher zu bestimmen, und ebenso läßt sich jene Bewegung, durch welche der Mensch, aus dem Verhältniß zu dem göttlichen Selbst gesetzt, dem wirklichen Gott anheimfällt, nur als ein übergeschichtliches Ereigniß denken.

Mit solchen Voraussetzungen ändert sich nun aber auch die ganze Erklärungsweise der Mythologie; denn zur Erklärung selbst werden wir begreiflicherweise noch nicht fortgehen können; aber welche Erklärungs-Weise nach den eben bezeichneten Voraussetzungen allein möglich ist, läßt sich auch vorläufig schon einsehen.

Zuerst also, wie mit diesen Voraussetzungen jedes bloß zufällige Entstehen von selbst hinwegfalle, wird durch folgende Betrachtungen klar werden.

Der Grund der Mythologie ist schon gelegt im ersten wirklichen Bewußtseyn, der Polytheismus also dem Wesen nach schon entstanden im Uebergang zu diesem. Hieraus folgt, daß der Act, durch *den* der Grund zum Polytheismus gelegt ist, nicht selbst in das wirkliche Bewußtseyn hineinfällt, sondern außer diesem liegt. Das erste wirkliche Bewußtseyn *findet* sich schon mit dieser Affection, durch die es von seinem ewigen und wesentlichen Seyn geschieden ist. Es kann nicht mehr in dieses zurück und so wenig über diese Bestimmung als über sich selbst hinaus. Diese Bestimmung hat daher etwas dem Bewußtseyn Unbegreifliches, sie ist die nicht gewollte und nicht vorhergesehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Ursprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geschieden, keinen Zugang mehr hat. Das Zugezogene, Zufällige, verwandelt sich in ein Nothwendiges und nimmt unmittelbar die Gestalt eines nicht wieder Aufzuhebenden an.

Die Alteration des Bewußtseyns besteht darin, daß in ihm nicht mehr der schlechthin-, sondern nur noch der relativ-Eine Gott lebt. Diesem relativen Gott aber folgt der zweite, nicht zufällig, sondern nach einer objectiven Nothwendigkeit, die wir zwar noch nicht begreifen, aber darum nicht weniger zum voraus als solche (als objective) anzuerkennen genöthigt sind. Mit jener ersten Bestimmung ist also das Bewußtseyn zugleich der nothwendigen Aufeinanderfolge von Vorstellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entsteht. Die erste Affection gesetzt, ist die Bewegung des Bewußtseyns durch diese aufeinander folgenden Gestalten eine solche, an der Denken und Wollen, Verstand und Freiheit keinen Theil mehr haben. Das Bewußtseyn ist in diese Bewegung unversehens, auf eine ihm jetzt selbst nicht mehr begreifliche Weise verwickelt. Sie verhält sich zu ihm als ein *Schicksal*, als ein *Verhängniß*, gegen das es nichts vermag. Es ist eine gegen das Bewußtseyn *reale*, d. h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner bemächtigt hat. *Vor* allem Denken ist es schon eingenommen von jenem Princip, dessen bloß *natürliche* Folge die Vielgötterei und die Mythologie ist.

Also — freilich nicht im Sinn einer Philosophie, welche den

Menſchen von thieriſcher Stumpfheit und Sinnloſigkeit anfangen läßt, wohl aber in dem Sinn, welchen die Griechen durch verſchiedene ſehr bezeichnende Ausdrücke wie θεόπληκτος, θεοβλαβὴς u. a. angedeutet, in dem Sinn alſo, daß das Bewußtſeyn mit dem einſeitig-Einen behaftet und gleichſam geſchlagen iſt — befindet ſich die älteſte Menſchheit allerdings in einem Zuſtand von Unfreiheit, von dem wir unter dem Geſetz einer ganz andern Zeit Lebenden uns keinen unmittelbaren Begriff machen können, mit einer Art von stupor geſchlagen (stupefacta quasi et attonita) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer ſich, d. h. aus ihrer eigenen Gewalt, geſetzt.

Die Vorſtellungen, durch deren Aufeinanderfolge unmittelbar der formelle, mittelbar aber auch der materielle (ſimultane) Polytheismus entſteht, erzeugen ſich dem Bewußtſeyn ohne ſein Zuthun, ja gegen ſeinen Willen und — damit wir das rechte Wort, das allen früheren Erklärungen, die irgendwie Erfindung in der Mythologie annehmen, ein Ende macht, und erſt jenes von aller Erfindung Unabhängige, ja aller Erfindung Entgegengeſetzte, das wir ſchon früher zu fordern veranlaßt waren, uns wirklich gibt, beſtimmt ausſprechen — die Mythologie entſteht durch einen (in Anſehung des Bewußtſeyns) **nothwendigen Proceß**, deſſen Urſprung ins Uebergeſchichtliche ſich verliert und ihm ſelbſt ſich verbirgt, dem das Bewußtſeyn ſich vielleicht in einzelnen Momenten widerſetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten, und noch weniger rückgängig machen kann.

Hiemit wäre demnach als allgemeiner Begriff der Entſtehungsweiſe der Begriff des Proceſſes aufgeſtellt, der die Mythologie, und mit ihr unſere Unterſuchung vollends ganz aus der Sphäre hinwegnimmt, in welcher ſich alle bisherigen Erklärungen gehalten haben. Mit dieſem Begriff iſt über die Frage entſchieden, wie die mythologiſchen Vorſtellungen im Entſtehen gemeint waren. Die Frage, wie die mythologiſchen Vorſtellungen gemeint waren, zeigt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit an, in der wir uns finden, anzunehmen, daß ſie als Wahrheit gemeint worden. Darum iſt denn der erſte Verſuch, ſie uneigentlich auszulegen, d. h. eine Wahrheit in ihnen anzunehmen, aber eine andere, als die ſie unmittelbar

ausdrücken, — der zweite, eine urſprüngliche Wahrheit in ihnen zu ſehen, aber die entſtellt worden. Aber man kann nach dem jetzt gewonnenen Reſultat vielmehr die Frage aufwerfen, ob die mythologiſchen Vorſtellungen überhaupt gemeint, nämlich ob ſie Gegenſtand eines Meinens, d. h. eines freien Fürwahrhaltens, geweſen. Auch hier war alſo die Frage falſch geſtellt, ſie war geſtellt unter einer Vorausſetzung, die ſelbſt unrichtig war. Die mythologiſchen Vorſtellungen ſind weder erfundene, noch freiwillig angenommene. — Erzeugniſſe eines vom Denken und Wollen unabhängigen Proceſſes, waren ſie für das ihm unterworfene Bewußtſeyn von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen ſind nur Werkzeuge dieſes Proceſſes, den ſie nicht überſchauen, dem ſie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es ſteht nicht bei ihnen, ſich dieſen Vorſtellungen zu entziehen, ſie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn ſie kommen ihnen nicht von außen, ſie ſind in ihnen, ohne daß ſie ſich bewußt ſind, wie; denn ſie kommen aus dem Innern des Bewußtſeyns ſelbſt, dem ſie mit einer Nothwendigkeit ſich darſtellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verſtattte.

Iſt man einmal auf den Gedanken einer ſolchen Entſtehungsweiſe gekommen, ſo begreift es ſich vollkommen, daß die bloß materiell betrachtete Mythologie ſo räthſelhaft ſchien, indem es eine bekannte Sache iſt, daß auch anderes auf einem geiſtigen Proceß, auf einer eigenthümlichen inneren Erfahrung Beruhende, demjenigen, dem dieſe Erfahrung fehlt, als fremd und unverſtändlich erſcheint, indeß es für den, dem der innere Vorgang nicht verborgen iſt, einen ganz begreiflichen und vernünftigen Sinn hat. Die Hauptfrage in Anſehung der Mythologie iſt die Frage nach der Bedeutung. Aber die Bedeutung der Mythologie kann nur die Bedeutung des Proceſſes ſeyn, durch den ſie entſteht.

Wären die Perſönlichkeiten und die Ereigniſſe, welche Inhalt der Mythologie ſind, von der Art, daß wir ſie nach den angenommenen Begriffen für mögliche Gegenſtände einer unmittelbaren Erfahrung halten könnten, wären Götter Weſen, die erſcheinen könnten, ſo würde niemand je daran gedacht haben, ſie in anderem als im eigentlichen Sinne

zu nehmen. Man hätte den Glauben an die Wahrheit und Objectivität dieſer Vorſtellungen, den wir dem Heidenthum ſchlechterdings zuſchreiben müſſen, ſoll es uns anders nicht ſelbſt zur Fabel werden, ganz einfach aus einer wirklichen Erfahrung jener früheren Menſchheit ſich erklärt; man hätte einfach angenommen, daß dieſe Perſönlichkeiten, dieſe Begebenheiten ihr in der That ſo vorgekommen und erſchienen ſeyen, alſo ihr ganz in ihrem eigentlichen Verſtande auch wahr geweſen, gerade ſo wie die analogen Erſcheinungen und Begegniſſe, die von den Abrahamiden erzählt werden, und die uns in dem jetzigen Zuſtand ebenfalls unmögliche ſind, ihnen wahre geweſen ſind. Eben dieß nun aber, was ſich früher nicht denken ließ, iſt durch die jetzt begründete Erklärung möglich gemacht, dieſe Erklärung iſt die erſte, welche eine Antwort auf die Frage hat: wie es möglich geweſen, daß die Völker des Alterthums jenen religiöſen Vorſtellungen, die uns als durchaus widerſinnig und vernunftwidrig erſcheinen, nicht nur Glauben ſchenken, ſondern ihnen die ernſteſten, zum Theil ſchmerzlichen Opfer bringen konnten.

Weil die Mythologie nicht ein künſtlich, ſondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Vorausſetzung mit Nothwendigkeit Entſtandenes iſt, laſſen ſich in ihr nicht Inhalt und Form, Stoff und Einkleidung unterſcheiden. Die Vorſtellungen ſind nicht erſt in einer andern Form vorhanden, ſondern ſie entſtehen nur in und alſo zugleich auch mit dieſer Form. Ein ſolches organiſches Werden war früher von uns in dieſem Vortrag ſchon einmal gefordert, aber das Princip des Proceſſes, wodurch es allein erklärbar wird, war nicht gefunden.

Weil das Bewußtſeyn weder die Vorſtellungen ſelbſt, noch deren Ausdruck wählt oder erfindet, ſo entſteht die Mythologie gleich als ſolche, und in keinem andern Sinn, als in dem ſie ſich ausſpricht. Zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher ſich der Inhalt der Vorſtellungen erzeugt, hat die Mythologie von Anfang an reelle und alſo auch doctrinelle Bedeutung; zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher auch die Form entſteht, iſt ſie durchaus eigentlich, d. h. es iſt alles in ihr ſo zu verſtehen wie ſie es ausſpricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes geſagt wäre. Die Mythologie iſt nicht

allegorisch, sie ist tautegorisch[1]. Die Götter sind ihr wirklich existirende Wesen, die nicht etwas anderes sind, etwas anderes bedeuten, sondern nur das bedeuten, was sie sind. Früher wurden Eigentlichkeit und doctrineller Sinn einander entgegengesetzt. Aber beides (Eigentlichkeit und doctrineller Sinn) läßt sich nach unserer Erklärung nicht trennen, und anstatt zum Besten irgend einer doctrinellen Bedeutung die Eigentlichkeit hinzugeben, oder die Eigentlichkeit, aber auf Kosten des doctrinellen Sinns, zu retten, wie die poetische Ansicht, sind wir umgekehrt vielmehr durch unsere Erklärung genöthigt, die durchgängige Einheit und Untheilbarkeit des Sinnes zu behaupten.

Um den Grundsatz der unbedingten Eigentlichkeit sogleich in der Anwendung zu zeigen, erinnern wir uns, daß in der Mythologie zwei Momente unterschieden wurden: 1) das polytheistische; in Bezug auf

[1] Ich entlehne diesen Ausdruck von dem bekannten Coleridge, dem ersten seiner Landsleute, der deutsche Poesie und Wissenschaft, insbesondere aber Philosophie verstanden und sinnvoll benutzt hat. Der Ausdruck findet sich in einem übrigens wunderlichen Aufsatz in den Transactions of the R. Society of Literature. Mich hat dieser Aufsatz besonders erfreut, weil er mir zeigte, wie eine meiner früheren Schriften, deren philosophischer Gehalt und Belang in Deutschland so wenig oder vielmehr gar nicht verstanden worden — die Schrift über die Gottheiten von Samothrake — von dem vielbegabten Britten in ihrer Bedeutung verstanden worden. Für den erwähnten treffenden Ausdruck überlasse ich ihm gerne die von seinen eigenen Landsleuten scharf, ja zu scharf gerügten Entlehnungen aus meinen Schriften, bei welchen mein Name nicht genannt worden. Einem wirklich congenialen Mann sollte man dergleichen nicht anrechnen. Die Strenge solcher Censuren in England beweist jedoch, welcher Werth dort auf wissenschaftliche Eigenthümlichkeit gelegt und wie streng das suum cuique in der Wissenschaft beobachtet wird. Coleridge braucht übrigens das Wort tautegorisch als gleichbedeutend mit philosophem, was freilich meinem Sinn nicht gemäß wäre, allein er will vielleicht nur sagen, die Mythologie müsse gerade ebenso eigentlich genommen werden, wie man ein Philosophem zu nehmen pflegt, und dieß hat er aus der obenerwähnten Abhandlung ganz richtig herausgefühlt. Wunderlich habe ich den Aufsatz genannt wegen der Sprache; denn wenn wir einen Theil früherer Kunstausdrücke zu verlassen bemüht sind, oder gern verlassen würden, wenn es die Sache erlaubte, gibt er seinen dessen ungewohnten Landsleuten unbedenklich, wenn auch mit einiger Ironie, Ausdrücke wie subject-object und ähnliche zu genießen.

dieſes werden wir alſo nach Verwerfung jedes uneigentlichen Sinns behaupten, daß wirklich von Göttern die Rede ſey; was dieß ſagen will, braucht nach früheren Erklärungen keiner wiederholten Erörterung. Nur iſt inzwiſchen die Ermittelung hinzugekommen, daß der Mythologie erzeugende Proceß ſchon im erſten wirklichen Bewußtſeyn der Menſchheit ſeinen Grund und ſeinen Anfang hat. Hieraus folgt, daß die Göttervorſtellungen zu keiner möglichen oder angeblichen Zeit jener zufälligen Entſtehung überlaſſen ſeyn konnten, die in den gewöhnlichen Hypotheſen angenommen wird, und daß insbeſondere für einen angeblich vormythologiſchen Polytheismus, wie er zum Theil von jenen Erklärungen vorausgeſetzt wird, ſo wenig eine Zeit übrig bleibt, als für die Reflexionen über Naturerſcheinungen, aus welchen nach Heyne, Hermann oder Hume die Mythologie entſtanden ſeyn ſoll, denn das erſte wirkliche Bewußtſeyn war der Sache nach ſchon ein mythologiſches. Jener bloß ſogenannte Polytheismus ſoll auf zufälligen Vorſtellungen unſichtbarer übermächtiger Weſen beruhen; es hat aber urſprünglich nie einen Theil des Menſchengeſchlechts gegeben, der in dem Fall war, auf ſolche Weiſe zu Göttervorſtellungen zu kommen. Dieſer Polytheismus vor der Mythologie iſt alſo ein bloßes Figment der Schule; es iſt, dürfen wir ſagen, hiſtoriſch bewieſen, daß vor dem mythologiſchen kein anderer ſeyn konnte, daß es nie einen andern Polytheismus gab als einen mythologiſchen, d. h. der mit dem von uns nachgewieſenen Proceß geſetzt iſt, keinen alſo, in dem nicht wirkliche Götter, d. h. in dem nicht Gott der letzte Inhalt geweſen wäre. Aber die Mythologie iſt nicht bloß Polytheismus überhaupt, ſondern 2) geſchichtlicher, ſo ſehr, daß der, welcher nicht (potentiâ oder actu) geſchichtlich wäre, auch nicht mythologiſch genannt werden könnte. Aber auch in Anſehung dieſes Momentes iſt die unbedingte Eigentlichkeit feſtzuhalten, die Aufeinanderfolge als eine wirkliche zu verſtehen. Sie iſt eine Bewegung, der das Bewußtſeyn in der That unterworfen iſt, die ſich wahrhaft ereignet. Selbſt in dem Speciellen der Aufeinanderfolge, daß jenem Gott dieſer und kein anderer vorausgeht oder folgt, iſt nicht Willkür, ſondern Nothwendigkeit, und ſogar in Anſehung der beſonderen Umſtände jener Ereigniſſe, die in der

Göttergeſchichte vorkommen, ſo ſeltſam ſie uns ſcheinen mögen, werden im Bewußtſeyn ſtets die Verhältniſſe ſich nachweiſen laſſen, aus welchen die Vorſtellung derſelben natürlich hervorging. Die Entmannung des Uranos, die Entthronung des Kronos und die andern zahlreichen Thaten und Begebenheiten der Göttergeſchichte brauchen, um einen verſtändlichen und begreiflichen Sinn anzunehmen, nicht anders als buchſtäblich verſtanden zu werden.

Man kann auch nicht etwa, wie es wohl mit der Offenbarung verſucht worden, *Lehre* und *Geſchichte* unterſcheiden, die letzte als bloße Einkleidung der erſten betrachten. Die Lehre iſt nicht *außer* der Geſchichte, ſondern eben die Geſchichte ſelbſt iſt auch die Lehre, und umgekehrt das Doctrinelle der Mythologie iſt gerade im Geſchichtlichen enthalten.

Objectiv betrachtet iſt die Mythologie wofür ſie ſich gibt, *wirkliche Theogonie*, Göttergeſchichte; da indeß wirkliche Götter nur die ſind, denen Gott zu Grunde liegt, ſo iſt der letzte Inhalt der Göttergeſchichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden *Gottes* im Bewußtſeyn, zu dem ſich *die Götter* nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.

Subjectiv oder ihrer Entſtehung nach iſt die Mythologie ein *theogoniſcher Proceß*. Sie iſt 1) ein Proceß überhaupt, den das Bewußtſeyn wirklich vollbringt, ſo nämlich, daß es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt iſt, und ſtets im folgenden den vorausgegangenen feſthält, alſo die Bewegung im eigentlichen Sinn *erlebt*. Sie iſt 2) ein *wirklich* theogoniſcher Proceß, d. h. der ſich herſchreibt von einem weſentlichen Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, einem Verhältniß, in dem es ſeiner Subſtanz nach, vermöge deſſen es alſo überhaupt das natürlich (natura sua) Gott-ſetzende iſt. Das Bewußtſeyn kann, weil das urſprüngliche Verhältniß ein natürliches iſt, nicht aus demſelben heraustreten, ohne *durch einen Proceß* in daſſelbe zurückgeführt zu werden. Hiebei kann es denn (ich bitte dieß wohl zu bemerken) nicht umhin, als das Gott nur noch *mittelbar* — nämlich eben durch einen Proceß — wieder *ſetzende* zu erſcheinen, d. h. es kann nicht umhin, eben als das Gott erzeugende, demnach theogoniſche zu erſcheinen.

Neunte Vorlesung.

Werfen wir von dem erreichten Standpunkt einen letzten Blick zurück auf die bloß äußeren Voraussetzungen, mit denen man in den frühern Hypothesen die Mythologie zu begreifen dachte (auch die Offenbarung war ja eine solche): so war es unstreitig ein wesentlicher Schritt zur philosophischen Betrachtung der Mythologie überhaupt, daß ihre Entstehung in das Innere der ursprünglichen Menschheit versetzt wurde, daß nicht mehr Dichter oder kosmogonische Philosophen oder Anhänger einer geschichtlich vorausgegangenen religiösen Lehre als Urheber galten, sondern das menschliche Bewußtseyn selbst als der wahre Sitz und das eigentliche erzeugende Princip der mythologischen Vorstellungen erkannt wurde.

In der ganzen bisherigen Entwicklung habe ich mich bemüht, jeden Fortschritt, den die Untersuchung früheren Forschern verdankte, an seiner Stelle nach Gebühr zu erkennen und zu bezeichnen, und selbst denjenigen Ansichten, die als ganz zufällige erscheinen konnten, eine Seite abzugewinnen, von der sie gleichwohl als nothwendige sich darstellten. Auch daß keine irgend erwähnenswerthe Vorstellung von der Mythologie übergangen worden, war durch die Methode verbürgt. Auf eine Schrift jedoch noch besondere Rücksicht zu nehmen, veranlaßt uns schon ihr Titel, welcher etwas der Absicht und dem Inhalt der gegenwärtigen Vorträge Aehnliches anzukündigen schien; wir meinen die Schrift des zu früh verstorbenen K. Ottfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825. Dort fand ich folgende Sätze, welche mit einigen der meinigen, vier Jahre früher vorgetragenen übereinzustimmen

ſcheinen konnten. „Die Mythologie iſt von Anfang an durch die Vereinigung und gegenſeitige Durchdringung des Ideellen und Reellen entſtanden“ [1], wo unter dem Ideellen das Gedachte, unter dem Reellen das Geſchehene verſtanden iſt. Unter dem Geſchehenen verſteht er übrigens, wie wir ſehen werden, nicht die Form des Geſchehens in der Mythologie, ſondern ein wirklich Geſchehenes **außer** der Mythologie. Eben derſelbe will für die Entſtehung der Mythen von Erfindung nichts wiſſen, aber in welchem Sinn? Wie er ſich ſelbſt erklärt, in dem Sinn, in welchem Erfindung „eine freie und abſichtliche Handlung ſeyn ſoll, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden ſoll“ [2]. In dieſem Sinn haben wir Erfindung weder angenommen noch verworfen. Müller läßt aber doch Erfindung inſofern zu, als ſie eine gemeinſchaftliche iſt. Dieß erhellt aus dem, was er annimmt, „daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen im Mythus eine gewiſſe Nothwendigkeit obgewaltet habe, daß die Bildner (d. h. doch wohl Erfinder?) des Mythus durch Antriebe, die auf alle gemeinſchaftlich wirkten, darauf (doch wohl auf den Mythus?) hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verſchiedenen Elemente (Ideelles und Reelles) zuſammenwuchſen, ohne [3] daß diejenigen, durch welche es geſchah, ſelbſt ihre Verſchiedenheit erkannt, zum Bewußtſeyn gebracht hätten“. Dieß käme alſo auf jenen gemeinſchaftlichen Kunſttrieb (wahrſcheinlich eines Mythen-erzeugenden Volks) zurück, den wir früher [4] ebenfalls als eine Möglichkeit bezeichnet haben, die aber dort ebenſo auch beſeitigt worden. Es ſcheint, daß dieſe Durchdringung des Idealen und Realen in ihrer Anwendung auf Mythologie (denn den allgemeinen Gedanken hatte der gelehrte Mann wohl jedenfalls aus einer philoſophiſchen Schule mitgebracht) manchem Alterthumsforſcher als dunkel und myſtiſch vorkam. O. Müller ſucht

[1] S. 100.

[2] S. 111.

[3] Dieſes „ohne“ iſt hier ergänzt worden, weil es zum Sinn nothwendig ſcheint, im Text fehlt es.

[4] 3. Vorleſung.

sie daher durch Beispiele zu erklären, und da werden wir dann seine Meinung deutlich sehen. Das erste dieser Beispiele wird von der Pest im ersten Buch der Ilias hergenommen, wo bekanntlich Agamemnon den Priester des Apollo beleidigt, dann dieser den Gott ihn zu rächen bittet, der sofort die Pest kommen läßt, und wo die Facta, d. h. also, daß die Tochter eines Apollo-Priesters von dem Vater vergebens zurückgefordert, der Vater mit Hohn abgewiesen wurde, hierauf die Pest ausbrach, wo, diese Fakta als richtig angenommen, „alle die, welche von dem Glauben an Apollos rächende und strafende Gewalt erfüllt waren", sogleich jeder von selbst und mit völliger Uebereinstimmung die Verbindung machten, daß Apollo die Pest auf Bitte seines durch verweigerte Zurückgabe der Tochter beleidigten Priesters gesandt, und jeder diese Verbindung mit derselben Ueberzeugung aussprach, wie die Facta (man sieht hier, was ihm das Geschehene bedeutet), die er selbst gesehen hatte. Hieraus scheint abzunehmen, daß die vorgetragene Erklärung nach der eigenen Meinung ihres Urhebers sich gar nicht auf das allein Räthselhafte, nämlich wie die Menschen dazu gekommen, von der Existenz eines Apollon und seiner rächenden und strafenden Gewalt überzeugt zu seyn, also auf den eigentlichen Inhalt der Mythologie selbst erstrecken sollte; denn jene Erzählung im ersten Buch der Ilias gehört so wenig zur Mythologie selbst, als die Erzählung von der Legio fulminatrix oder ähnliche zur christlichen Lehre selbst gehören. Nachdem ich dieß gefunden, sah ich, daß O. Müllers Prolegomenen mit der Philosophie der Mythologie nichts gemein haben. Diese bezieht sich auf das Ursprüngliche, auf die Göttergeschichte selbst, nicht auf die Mythen, welche erst dadurch entstehen, daß ein historisches Factum mit einer Gottheit in Verbindung gesetzt wird, und aus diesem Grunde konnte auch unter den früheren Ansichten der Mythologie die O. Müller'sche nicht erwähnt werden, weil sie sich gar nicht auf eigentliche Mythologie bezieht. Denn darum, wie diese von der Mythologie abgeleiteten Erzählungen entstanden sind, darum bekümmert sich die Philosophie der Mythologie nicht. Das wäre ebenso, als wenn da, wo von dem Sinn des Christenthums die Rede ist, jemand von den Legenden

spräche und erklären wollte, wie diese entstanden sind. Natürlich weß das Herz voll ist, davon gehet der Mund über. Wenn einmal mit Göttervorstellungen erfüllt, werden sie diese in alle Verhältnisse, also auch in alle Erzählungen eingemischt haben, und so werden freilich ohne Verabredung, ohne Absicht, mit einer Art von Nothwendigkeit Mythen im Sinne O. Müllers entstehen.

Wenn ich nun in dieser ganzen Entwicklung mich der historischen Treue gegen meine Vorgänger befleißigt und jedem das Seine zu geben gesucht habe, so wird man es mir nicht verübeln können, wenn ich diese Gerechtigkeit auch auf mich selbst anwende, und jenen ersten Schritt, ohne den ich wohl nie veranlaßt geworden wäre, auf Mythologie sich beziehende Vorträge zu halten, — den Gedanken, den Sitz, das subjectum agens der Mythologie in dem menschlichen Bewußtseyn selbst zu suchen, mir vindicire. Dieser Gedanke, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen, das menschliche Bewußtseyn selbst zu setzen, erhielt später etwas Entsprechendes in dem Versuch, für die Offenbarungslehre das christliche Bewußtseyn zum Träger und zur Stütze aller christlichen Ideen zu machen, wiewohl hiebei, wie es scheint, mehr das Mittel gesucht wurde, sich aller objectiven Fragen zu entledigen, während es dort vielmehr darauf ankam, den mythologischen Vorstellungen Objectivität zu erringen.

Goethe äußerte — ich weiß im Augenblick nicht, bei welcher Gelegenheit: Wer in einer Arbeit etwas vor sich zu bringen und nicht gestört zu seyn wünsche, der werde wohl thun, sein Vorhaben so viel möglich geheim zu halten. Der geringste Nachtheil, den er im entgegengesetzten Fall zu erwarten hat, ist, wenn man zufällig die Meinung von ihm hat, daß er wisse, wo ein Schatz zu heben ist, darauf gefaßt seyn zu dürfen, daß viele in Hast und Eile vor ihm den Schatz zu gewinnen hoffen, oder wenn sie recht höflich und bescheiden sind, ihm wenigstens bei Hebung desselben behülflich seyn wollen. Da ist denn offenbar der öffentliche Lehrer, der nicht bloß längst Bekanntes wiederholt, am übelsten daran, da er bald Tausende zu Mitwissern hat, und was in Deutschland einmal vom Katheder vorgetragen wird, auf

allerhand Wegen und Schleichwegen, insbesondere durch nachgeschriebene Hefte, sich nach Umständen in die weiteste Ferne verbreitet. Man hat es akademischen Lehrern oft mißdeutet, und es bald als Bekenntniß von Ideenarmuth, bald als unedle Mißgunst getadelt, wenn sie gegen unbefugte Aneignung bloß mündlich von ihnen mitgetheilter Gedanken sich nicht ganz gleichgültig verhielten. Das Erste nun könnte man sich gefallen lassen, denn niemand ist verpflichtet, an Ideen reich zu seyn, unverschuldete Armuth keine Schande. Den andern Vorwurf betreffend, sollte man doch so billig seyn zu überlegen, daß wer nie z. B. so glücklich gewesen, sein Vaterland mit den Waffen zu vertheidigen, der an den öffentlichen Angelegenheiten der Verwaltung oder Gesetzgebung nie Theil genommen hat, und auf das Dic cur hic überhaupt nur mit seinen dichterischen Hervorbringungen oder einigen wissenschaftlichen Ideen antworten kann, wohl einiges Recht hat, sich den Anspruch, den er darauf bei den Mitlebenden oder bei der Nachwelt gründen zu können meint, rein zu bewahren, wie denn die edelsten Geister dafür nicht unempfindlich gewesen. Der eben genannte große Dichter erwähnt es in seiner Lebensbeschreibung, wenn ein Jugendbekannter ihm ein bloßes Sujet vorwegnimmt, nicht einmal wie mir scheint ein sonderlich beneidenswerthes. Sagt man, daß es dem Reichen wohl gezieme, von seinem Ueberfluß der Armuth etwas zukommen zu lassen, so fehlt es wohl keinem, der eigene Gedanken über wissenschaftliche oder im Leben vorkommende Gegenstände hat und sie zutraulich zu äußern gewohnt ist, an Gelegenheit, diese christliche Tugend in der Stille zu üben. Doch hat auch diese Freigebigkeit ihre Grenzen, denn mit keiner andern werden so viele Undankbare erzeugt. Ich rede nicht von dem gewöhnlichen Undank, über den manche Lehrer sich beschweren: vielleicht geht es hiemit so natürlich zu, als damit, daß ein magnetischer Pol im Berührungspunkt den ihm entgegengesetzten Pol hervorruft. Wer aber einmal die ihm zufällig bekannt gewordenen Ideen eines andern als eigene zu Markt gebracht, wird natürlicherweise dessen unversöhnlicher Feind. Sonderbar, von eben solchen, welche sich nicht nachdrücklich genug gegen den Nachdruck erklären zu können glauben, und denen,

die dieſes ſchmähliche Handwerk ausüben, die ſchimpflichſten Namen beilegen, Nachſicht gegen den Vordruck empfehlen zu hören, der doch, im Fall er ſeinen Zweck erreichen könnte, ein weit ſchlimmerer Diebſtahl als der erſte ſeyn würde. Gegen den Nachdruck werden auch die fehlervollen Ausgaben geltend gemacht; in welcher Geſtalt aber entwendete Ideen in die Welt kommen, meiſt ſo zugerichtet und verunreinigt, daß ſie dem Urheber ſelbſt zuwider werden könnten, wird nicht beachtet. Hefte benutzen, die einem öffentlichen Lehrer nachgeſchrieben ſind, der nicht ſchon Bekanntes, ſondern neue und eigenthümliche Ideen mittheilt, heißt von dieſem lernen wollen, ohne ſich als ſeinen Schüler zu bekennen, heißt zugleich über Mitbewerber, denen entweder die Gelegenheit zu ſolchem Gebrauch fehlt oder die ihn verſchmähen, einen Vorſprung zu gewinnen ſuchen; denn wer auch vor materieller Benutzung ſich hütet, hat wenigſtens in Anſehung der Methode, der Behandlung, der Ausdrucksweiſe, wenn dieſe neu und eigenthümlich ſind, einen Vortheil gewonnen. Wenn nun übrigens dieß alles weniger hoch angeſchlagen wird, ſo iſt es, weil am Ende doch der wahre Urheber ſich immer unterſcheidet, und ſtatt des Sic vos non vobis der andere Spruch in Erfüllung geht: Sic redit ad dominum, quod fuit ante suum.

Unſer letztes Reſultat war, daß die Mythologie überhaupt durch einen Proceß entſteht, ſpeciell durch einen theogoniſchen Proceß, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn durch ſein Weſen feſtgehalten iſt. Nachdem dieſer Begriff gewonnen iſt, wird zufolge des in dieſer ganzen Unterſuchung befolgten Gangs eben dieſer Begriff unmittelbar wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, ja eben jener Proceß wird der einzige Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſeyn, welcher die bisherigen Vorträge zur Einleitung gedient haben. Es wird Ihnen nicht entgangen ſeyn, daß wir jenes Ergebniß vorerſt nur benutzt haben, die ſubjective Bedeutung des Proceſſes, die, welche er für die in ihm begriffene Menſchheit hatte, in Betracht zu ziehen. Dieſe mußte auch vor allem erledigt werden; denn von der Frage, was die Mythologie urſprünglich, d. h. was ſie denen bedeutet, welchen ſie entſtand, war dieſe ganze Unterſuchung ausgegangen. Was alſo dieſe Frage

betrifft, so ist ein vollkommen befriedigender Aufschluß erreicht, und diese Untersuchung darf als abgeschlossen betrachtet werden. Aber eben damit sind wir zu der höheren Frage aufgefordert, was der Proceß nicht in Bezug auf das ihm unterworfene Bewußtseyn, was er an sich, was er objectiv bedeutet.

Nun haben wir gesehen, daß die in ihm sich erzeugenden Vorstellungen für die von denselben ergriffene Menschheit eine subjective Nothwendigkeit haben, und ebenso auch eine subjective Wahrheit. Dieß würde nun, wie Sie wohl sehen, nicht verhindern, daß dieselben Vorstellungen objectiv betrachtet dennoch falsche und zufällige wären, und auch in diesem Sinn lassen sich Erklärungen denken, von denen, weil sie erst auf dem jetzigen Standpunkt subjectiver Nothwendigkeit möglich werden, früher nicht die Rede seyn konnte. Alle früheren blieben mit ihren Voraussetzungen innerhalb der geschichtlichen Zeit stehen; wir haben jetzt eine Erklärung aufgestellt, die auf einen übergeschichtlichen Vorgang zurückgeht, und hier finden wir denn Vorgänger, an die früher nicht gedacht werden konnte. Es ist eine sehr alte Meinung, welche das Heidenthum wie alles Verderben in der Menschheit vom Sündenfall allein ableitet. Diese Ableitung kann bald eine bloß moralische, bald eine pietistische oder mystische Farbe annehmen. In jeder Gestalt aber verdient sie Anerkennung um der Einsicht willen, daß die Mythologie sich nicht ohne eine reelle Verrückung des Menschen von seinem ursprünglichen Standpunkte erklären lasse. Darin stimmt sie mit unserer Erklärung überein; dagegen wird nun der Verlauf der Erklärung ein anderer seyn, inwiefern sie insbesondere nöthig findet, die Natur herbei zu ziehen und den Polytheismus durch Naturvergötterung zu erklären. In der Art, wie sie die Menschheit auf Naturvergötterung fallen läßt, unterscheidet sich die theologische Ansicht von den gerühmten analogen Erklärungen; mit der Naturvergötterung aber kehrt sie unter eine schon früher dagewesene Kategorie von Deutungen zurück. Der Mensch, durch die Sünde in die Attractions-Sphäre der Natur gerathen, und in dieser Richtung immer tiefer sinkend, vermischt das Geschöpf mit dem Schöpfer, der ihm dadurch aufhört Einer zu seyn, und Viele wird. Dieß möchte in Kürze der Inhalt dieser Erklärung seyn — in ihrer einfachsten

Form. Ins Mystische gewendet, konnte sie sich etwa auf folgende Weise näher aussprechen. Allerdings nicht von einem ursprünglichen, wenn auch noch so herrlichen Wissen, sondern von einem Seyn des Menschen in der göttlichen Einheit, müssen wir ausgehen. Der Mensch ist in das Centrum der Gottheit erschaffen, und es ist ihm wesentlich, im Centrum zu seyn, denn nur da ist er an seinem wahren Ort. Solang er nun in diesem sich befindet, sieht er die Dinge, wie sie in Gott sind, nicht in der geist- und einheitslosen Aeußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, sondern wie sie stufenweise ineinander, dadurch im Menschen als ihrem Haupt, und durch ihn in Gott aufgenommen sind. Sowie aber der Mensch aus dem Mittelpunkt sich bewegt hat und gewichen ist, verwirrt sich ihm die Peripherie und verrückt sich jene göttliche Einheit, denn er selbst ist nicht mehr göttlich über den Dingen, sondern selbst auf gleiche Stufe mit ihnen herabgesunken. Indem er aber seine centrale Stellung und die damit verbundene Anschauung, während er schon an einem andern Orte ist, behaupten will, entsteht aus dem Streben und Ringen, im schon Gestörten und Auseinandergegangenen die ursprüngliche göttliche Einheit festzuhalten, jene mittlere Welt, die wir eine Götterwelt nennen, und die gleichsam der Traum eines höheren Daseyns ist, den der Mensch eine Zeit lang fortträumt, nachdem er aus demselben herabgesunken ist; und diese Götterwelt entsteht ihm in der That auf eine unwillkürliche Weise als Folge einer ihm durch sein ursprüngliches Verhältniß selbst auferlegten Nothwendigkeit, deren Wirkung bis zum endlichen Erwachen fortdauert, wo er sich, zur Selbsterkenntniß gekommen, in diese außergöttliche Welt ergibt, froh von dem unmittelbaren Verhältniß, das er nicht behaupten kann, losgekommen zu seyn, und um so mehr bemüht, ein vermitteltes aber zugleich ihn selbst freilassendes an dessen Stelle zu setzen.

In dieser Erklärung wird auch auf das Ursеyn des Menschen zurückgegangen: die Mythologie ist nicht weniger die Folge eines unwillkürlichen Processes, dem der Mensch dadurch anheimfällt, daß er von seiner ursprünglichen Stelle sich bewegt. Allein nach dieser Erklärung wäre, wie Sie selbst sehen, die Mythologie doch nur etwas Falsches

und auch etwas bloß Subjectives, nämlich in solchen Vorstellungen Bestehendes, denen nichts Wirkliches außer ihnen entspräche, denn vergötterte Naturobjecte sind nicht mehr wirkliche. Aber vorzüglich hervorzuheben wäre die Zufälligkeit, die das Herbeiziehen der Dinge dennoch in die Erklärung bringt, während die Art, wie wir zum Begriff des Processes gelangt sind, es allein schon mit sich führt, daß zu demselben nichts außer dem Bewußtseyn erforderlich ist, nichts außer den es selbst setzenden und constituirenden Principien. Es sind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Mensch im mythologischen Proceß verkehrt, es sind im Innern des Bewußtseyns selbst aufstehende Mächte, von denen es bewegt ist. Der theogonische Proceß, durch den die Mythologie entsteht, ist ein subjectiver, inwiefern er im Bewußtseyn vorgeht und sich durch Erzeugung von Vorstellungen erweist: aber die Ursachen, und also auch die Gegenstände dieser Vorstellungen sind die wirklich und an sich theogonischen Mächte, eben dieselben, durch welche das Bewußtseyn ursprünglich das Gott-setzende ist. Der Inhalt des Processes sind nicht bloß vorgestellte Potenzen, sondern die Potenzen selbst — die das Bewußtseyn, und da das Bewußtseyn nur das Ende der Natur ist, die die Natur erschaffen, und daher auch wirkliche Mächte sind. Nicht mit Naturobjecten hat der mythologische Proceß zu thun, sondern mit den reinen erschaffenden Potenzen, deren ursprüngliches Erzeugniß das Bewußtseyn selbst ist. Hier also ist es, wo die Erklärung vollends ins Objective durchbricht, ganz objectiv wird. Es gab früher einen Punkt, wo wir alle bis dahin behandelten Erklärungen unter dem Namen der irreligiösen zusammenfaßten, um ihnen die religiöse Erklärung im Allgemeinen als die allein noch mögliche entgegenzusetzen, jetzt bedarf es einer noch allgemeineren Bezeichnung, unter welcher auch die bis jetzt widerlegten religiösen Erklärungen zu den beseitigten geschlagen werden können. Wir wollen jetzt alle bis jetzt vorgekommenen, auch die religiösen, welche übrigens den mythologischen Vorstellungen eine bloß zufällige oder subjective Bedeutung zuschrieben, die subjectiven nennen, über die sich die objective Erklärung als die zuletzt allein siegreiche erhebt.

Der mythologische Proceß, der die an sich theogonischen Potenzen zu Ursachen hat, ist nicht bloß von religiöser überhaupt, sondern von objectiv-religiöser Bedeutung; denn es sind die an sich Gott-setzenden Potenzen, welche im mythologischen Proceß wirken. Aber auch damit ist noch nicht die letzte Bestimmung erreicht, denn wir haben früher von einem Monotheismus gehört, der auseinander gegangen sey und sich in Polytheismus zersplittert habe. Es können also in dem Proceß zwar die theogonischen Potenzen selbst seyn, aber als solche, die in ihm auseinander gehen und durch Auseinandergehen ihn bewirken. Auf diese Weise wäre die Mythologie denn doch nur das Entstellte, Zerrissene und Zerstörte des Urbewußtseyns. Unter dem Monotheismus, der sich in Vielgötterei zersetzt haben sollte, wurde früher allerdings ein geschichtlicher gedacht, der in einer gewissen Zeit des Menschengeschlechts vorhanden gewesen seyn soll. Einen solchen haben wir nun freilich aufgeben müssen. Aber wir haben inzwischen einen wesentlichen, d. h. potentiellen Monotheismns des Urbewußtseyns angenommen. Dieser also wenigstens könnte es seyn, der in dem theogonischen Proceß sich zerstörte, und man könnte nun sagen: dieselben Potenzen, die in ihrem Zusammenwirken und in ihrer Einheit das Bewußtseyn zum Gott-setzenden machen, werden in ihrem Auseinandergehen die Ursachen des Processes, durch den Götter gesetzt werden, also Mythologie entsteht.

Zunächst nun aber, wie sollte in dem angenommenen Proceß die wahre Einheit sich zerstören, da vielmehr ausdrücklich erklärt worden, er sey eine Zerstörung der falschen Einzigkeit als solcher, und diese Zerstörung selbst sey wieder nur Mittel, nur Uebergang, der keinen andern Zweck haben könne, als die Wiederherstellung der wahren Einheit, die Reconstruction und im letzten Ziel die Verwirklichung desselben Monotheismus im Bewußtseyn, der im Anfang ein bloß wesentlicher oder potentieller war?

Allein man könnte doch Folgendes einwenden. Die Mythologie ist wesentlich successiver Polytheismus, dieser kann nur entstehen durch eine wirkliche Aufeinanderfolge von Potenzen, in welcher je die vorhergehende

die folgende fordert, die folgende durch die vorhergehende ergänzt, zuletzt also die wahre Einheit wieder gesetzt wird; aber eben dieses successive Hervortreten der die Einheit zusammensetzenden und wiederherstellenden Momente sey doch ein Auseinandergehen, oder setze wenigstens ein Auseinandergegangensеyn derselben voraus.

Das Letzte könnte man zugeben, aber indem man hinzufügte, daß dieses Auseinandergehen nicht in dem Mythologie erzeugenden Proceß selbst geschehe, denn in diesem kommen die Potenzen als aufeinanderfolgende nur vor, um die Einheit wieder zu setzen und zu erzeugen. Der Sinn des Processes ist daher nicht ein Auseinander-, sondern vielmehr ein Zusammengehen der die Einheit setzenden Momente, der Proceß selbst besteht nicht in der Trennung, sondern in der Wiedervereinigung derselben. Den Anlaß zu demselben gibt allem Anschein nach eine Potenz, die sich des Bewußtseyns, ohne daß dieses eine Ahnung davon hat, ausschließlich, also mit Ausschluß der andern, bemächtigt hat; aber eben diese die wahre Einheit insoweit aufhebende Potenz verwandelt sich, der Ausschließlichkeit wieder entsetzt und durch den Proceß überwunden, in die, die Einheit nun nicht mehr stillschweigend, sondern wirklich, oder, wie ich mich auszudrücken pflege, cum ictu et actu setzende, so daß der hiemit gesetzte Monotheismus nun auch wirklicher, entstandener, und demnach zugleich verstandener, dem Bewußtseyn selbst gegenständlicher ist. Das Falsche, wodurch die Spannung gesetzt, der Proceß veranlaßt wird, liegt also vor dem Proceß; in dem Proceß als solchem (und darauf kommt es an) ist daher nichts Falsches, sondern Wahrheit; er ist der Proceß der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit; es ist also freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn sonst bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Processes; aber in diesem selbst erzeugt sich, und es ist daher in ihm — als eine sich erzeugende — die Wahrheit, die das Ende des Processes ist, die also der Proceß im Ganzen selbst als vollendete enthält.

Wenn man schlechterdings unmöglich fand, in der Mythologie, wie sie ist, Wahrheit zu finden, und daher höchstens sich entschloß, eine

entſtellte in ihr zu erkennen, ſo kam die Unmöglichkeit eben davon her, daß bloß die einzelnen Vorſtellungen als ſolche, nicht in ihrer Folge, ſondern in ihrer Abſtraction, genommen wurden, d. h. weil man eben ſich nicht zum Begriffe des Proceſſes erhob. Man kann zugeben, das Einzelne in der Mythologie ſey falſch, aber darum iſt es nicht das Ganze in ſeinem letzten Verſtande, alſo im Proceß betrachtet. Der ſucceſſive Polytheismus iſt nur der Weg, die wahre Einheit wieder zu erzeugen, die Vielgötterei als ſolche bloß das Accidentelle, das ſich im Ganzen (wenn man auf dieſes ſieht) wieder aufhebt, ſie iſt nicht die Intention des Proceſſes. Man könnte demgemäß allerdings ſagen, das Falſche der Mythologie ſey nur vorhanden durch Mißverſtand des Proceſſes, oder es finde ſich nur im Auseinandergezogenen, einzeln Betrachteten deſſelben; aber dieß iſt alsdann ein Fehler des Betrachters, der die Mythologie bloß äußerlich, nicht in ihrem Weſen (im Proceß) anſieht; es erklärt deſſen falſche Anſicht von der Mythologie, aber nicht dieſe ſelbſt.

Man könnte, um dieß jemand zu verdeutlichen, die Momente in der Mythologie mit den einzelnen Sätzen in der Philoſophie vergleichen. Jeder Satz eines wahren Syſtems iſt wahr an ſeiner Stelle, in ſeiner Zeit, d. h. in der fortſchreitenden Bewegung aufgefaßt, und jeder iſt falſch, für ſich betrachtet oder aus der unaufhaltſamen Fortſchreitung herausgenommen. So gibt es unvermeidlich einen Punkt, wo geſagt werden muß: Gott iſt auch das unmittelbare Princip der Natur; denn was kann ſeyn, das Gott nicht wäre, von dem Gott auszuſchließen wäre? Beſchränkten iſt ſchon dieß Pantheismus, und ſie verſtehen unter allem, das Gott iſt, alle Dinge; aber über den Dingen ſtehen die reinen Urſachen, von welchen jene erſt abgeleitet ſind, und eben darum, weil Gott alles iſt, ſo iſt er auch das Gegentheil jenes unmittelbaren Princips, der Satz daher wahr oder falſch, je nachdem er betrachtet wird; wahr, wenn er den Sinn hat: Gott iſt das Princip der Natur, aber nicht um es zu ſeyn, ſondern um ſich als daſſelbe wieder aufzuheben, zu verneinen und als Geiſt zu ſetzen (hier haben wir ſchon drei Momente); er wäre falſch, wenn er den Sinn hätte: Gott iſt jenes

Princip insbesondere, stillstehender oder ausschließlicher Weise. Im Vorbeigehen kann man sich hier erklären, wie leicht es durch ein ganz einfaches Kunststück den schaalsten und übrigens unvermögendsten Köpfen wird, den tiefgedachtesten Satz in einen falschen zu verwandeln, indem sie ihn gegen die ausdrückliche Erklärung, er sey nicht so zu nehmen, allein hervorheben, und verschweigen, was ihm folgt, entweder vorsätzlich oder unvorsätzlich, was gewiß viel häufiger geschieht, weil sie überhaupt unfähig sind, ein Ganzes irgend einer Art zu fassen.

„Diesem nach wäre also der Polytheismus keine falsche Religion, ja es gäbe am Ende überhaupt keine solche?" Was das Erste betrifft, so ist nach unserer Ansicht die Mythologie nur nicht in sich falsch: unter der Voraussetzung, die sie hat, ist sie wahr, wie ja auch die Natur nur wahr ist unter einer Voraussetzung. Was die andere Folgerung betrifft, so ist bereits erklärt, jedes Moment der Mythologie, nicht als solches und demnach außer seiner Beziehung auf die andern aufgefaßt, sey falsch. Nun hat man nach dem, was früher schon angedeutet worden, die verschiedenen Mythologien der Völker in der That nur als Momente anzusehen, als Momente des einen durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Processes; insofern ist jede polytheistische Religion, die sich in einem Volke fixirt hat und stehen geblieben ist, als solche, also als jetzt ausschließlich dastehendes Moment ist sie freilich eine falsche Religion. Aber wir betrachten die Mythologie eben nicht in diesen vereinzelten Momenten; wir betrachten sie im Ganzen, im ununterbrochenen Zusammenhang ihrer durch alle Momente fortgehenden Bewegung. Soweit die Menschheit, und also auch soweit jeder Theil derselben noch in die mythologische Bewegung eingetaucht und solang er von diesem Strom, daß ich so sage, getragen wird, ist er auf dem Wege zur Wahrheit; nur indem ein Volk sich aus der Bewegung herausetzt und die Fortleitung des Processes an ein anderes Volk abtritt, fängt es an, im Irrthum und in der falschen Religion zu seyn.

Kein einzelner Moment der Mythologie, nur der Proceß im Ganzen ist Wahrheit. Nun sind die verschiedenen Mythologien selbst nur verschiedene Momente des mythologischen Processes. Insofern ist freilich

jede einzelne polytheistische Religion eine falsche (falsch wäre z. B. der relative Monotheismus) — aber der Polytheismus im Ganzen seiner successiven Momente betrachtet, ist der Weg zur Wahrheit und insoweit selbst Wahrheit. Man könnte hieraus schließen: auf diese Art müsse die letzte, alle Momente vereinigende Mythologie die wahre Religion seyn. So ist es auch auf gewisse Weise, nämlich soweit auf dem Wege des angenommenen Processes, der immer die Entfremdung von dem göttlichen Selbst zu seiner Voraussetzung hat, die Wahrheit überhaupt erreichbar ist; das göttliche Selbst ist also freilich nicht im mythologischen Bewußtseyn, aber doch das Gleichbild desselben. Das Bild ist nicht der Gegenstand selbst, und doch völlig wie der Gegenstand selbst: in diesem Sinne enthält das Bild Wahrheit; da es aber doch nicht der Gegenstand selbst ist, insofern ist es auch nicht das Wahre. Auf gleiche Weise ist im letzten mythologischen Bewußtseyn das Bild des wahren Gottes hergestellt, ohne daß damit das Verhältniß zu dem göttlichen Selbst, d. h. zu dem wahren Gott selbst, gegeben wäre, zu welchem erst durch das Christenthum der Zugang eröffnet wird. Der Monotheismus, zu welchem der mythologische Proceß gelangt, ist nicht der falsche (denn es kann keinen falschen Monotheismus geben), aber er ist gegen den wahren, den esoterischen doch nur der exoterische.

Die polytheistischen Religionen sind einzeln genommen die falschen, aber in dem Sinn, wie jedes Ding der Natur abgesondert von der durch alles hindurchgehenden Bewegung, oder wiefern es aus dem Proceß herausgeworfen und als todtes Residuum zurückgeblieben ist, keine Wahrheit, nämlich nicht die Wahrheit hat, die es im Ganzen und als Moment desselben hat. Nicht diejenigen heidnischen Völker nur, welche ihr Daseyn bis in unsere Zeit fort erstreckt haben, z. B. die Hindus, befinden sich zu den Gegenständen ihrer superstitiösen Verehrung in einem ganz stupiden Verhältniß, auch der gemeine Grieche hatte im Grunde zu den Göttern seiner einmal vorhandenen und stehend gewordenen Religion kein anderes. Die falsche Religion als solche ist immer nur ein todtes und dadurch sinnlos gewordenes Ueberbleibsel eines Processes, der in seiner Ganzheit Wahrheit ist. Jede Praxis, die auf einem

jetzt nicht mehr gewußten Zusammenhang oder nicht mehr verstandenen Proceß beruht, ist eine Superstition. Man hat schon immer nach der Etymologie, d. h. nach der ursprünglichen Bedeutung dieses lateinischen Wortes, gefragt. Einige meinten, das Wort sey zuerst nur gebraucht worden von dem Aberglauben der Ueberlebenden in Bezug auf die Manen der Abgeschiedenen; da waren die Subjecte des Aberglaubens bezeichnet, aber die Hauptsache (der Aberglaube selbst) nicht ausgedrückt. Immer noch besser wäre zu sagen, jede falsche Religion sey nur ein superstes quid, das Uebergebliebene eines nicht mehr Verstandenen. Aber gewisse Götter, wahrscheinlich geheimnißvolle, waren von den Römern dii praestites genannt[1]; es ist also wohl anzunehmen, daß dieselben Götter in einer älteren Form auch superstites mit derselben Bedeutung (vorstehender Götter) genannt worden.

Man könnte also dem zuletzt Verhandelten gemäß wohl sagen, die polytheistischen Religionen seyen wie ein sinnlos gewordenes Ganzes, und sie verhalten sich wie die Trümmer eines umgestürzten Systems, aber die Entstehung läßt sich durch eine solche Analogie nicht erklären. Die Einheit ist nicht in einem früher verstanden gewesenen Ursystem, sie ist in dem nicht mehr verstandenen Proceß zu suchen, der nicht bloß subjective Wahrheit (für die in ihm begriffene Menschheit), der Wahrheit an sich, objective Wahrheit hat; und was bisher allein nicht für möglich gehalten oder vielmehr woran nicht einmal gedacht worden, ergibt sich

[1] Nach Ovid und Plutarch die Laren. Die Stelle bei Plutarch lautet (Quaestiones Romanae ed. Reiske p. 119): *Διὰ τί τῶν Λαρητῶν, οὓς ἰδίως πραιστίτας καλοῦσι, τούτοις κύων παρέστηκεν, αὐτοὶ δὲ κυνῶν διφθέραις ἀμπέχονται; ἢ πραιστίτης μὲν οἱ προεστῶτές εἰσι, τοὺς δὲ προεστῶτας οἶκου φυλακτικοὺς εἶναι προσήκει, καὶ φοβεροὺς μὲν τοῖς ἀλλοτρίοις (ὥσπερ ὁ κύων ἐστίν), ἡπίους δὲ καὶ πράους τοῖς συνοικοῦσιν; ἢ μᾶλλον, ὃ λέγουσιν ἔνιοι Ῥωμαίων, ἀληθές ἐστι; καὶ, καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι, φαῦλα δαιμόνια περιγνοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους· οὕτως οἱ Λάρητες ἐριννυώδεις τινές εἰσι καὶ ποινιμοι δαίμονες, ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων· διὸ καὶ νῦν δέρμασιν ἀμπέχονται, καὶ κύων πάρεδρός ἐστιν, ὡς δεινοῖς οὖσιν ἐξιχνεῦσαι καὶ μετελθεῖν τοὺς πονηρούς.* Bei Gruter, Inscript. p. 22. n. 1. p. 1065. n. 2. *Jovi praestiti.*

aus der aufgestellten Erklärungsweise als nothwendige Folge, daß nämlich in der Mythologie gerade als solcher, d. h. insofern sie Proceß, successiver Polytheismus ist, Wahrheit ist.

Es kann nicht unerwünscht seyn, wenn ich dieses letzte Resultat benutze, um Ihnen ein Schema mitzutheilen, das einen kurzen Ueberblick der verschiedenen Ansichten gewährt, wie sie sich darstellen, wenn man die objective Wahrheit zum Hauptgesichtspunkt nimmt. Nur bemerke ich, es ist natürlich, wenn bei dieser Klassification die Ansichten zum Theil eine andere Stellung erhalten, als sie in der früheren Entwicklung hatten, die von der Frage ausging, wie die mythologischen Vorstellungen gemeint waren, wo also nur von ihrer möglichen subjectiven Wahrheit die Rede seyn konnte.

A.

Es ist überall keine Wahrheit in der Mythologie; sie ist:

1) entweder bloß poetisch gemeint, und die Wahrheit, die sich in ihr findet, ist eine bloß zufällige;
2) oder sie besteht aus sinnlosen Vorstellungen, welche die Unwissenheit erzeugt, Dichtkunst später ausgebildet und zu einem poetischen Ganzen verknüpft hat (J. H. Voß).

B.

Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher. Das Mythologische ist:

1) entweder Einkleidung, Verhüllung
   a) einer historischen Wahrheit (Euemeros),
   b) einer physikalischen (Heyne);
2) oder Mißverstand, Entstellung
   a) einer rein wissenschaftlichen (wesentlich irreligiösen) (G. Hermann),
   b) einer religiösen Wahrheit (W. Jones), (Fr. Creuzer).

C.

Es ist Wahrheit in der Mythologie als solcher.

Sie bemerken von selbst den Fortgang von A durch B zu C; die dritte Ansicht ist aber wirklich zugleich die Vereinigung der beiden andern, inwiefern die erste den eigentlichen Sinn festhält, aber mit Abweisung jedes doctrinellen, die andere einen doctrinellen Sinn zugibt, oder daß Wahrheit gemeint war, aber die in der Mythologie nur entweder als eine verhüllte oder als eine entstellte vorhanden ist, während die dritte in der eigentlich verstandenen Mythologie zugleich ihre Wahrheit sieht. Diese Ansicht ist nun aber, wie Sie einsehen, nur erst durch die Erklärung möglich geworden; denn nur darum, weil wir genöthigt sind, in der Mythologie eine nothwendige Entstehung anzunehmen, sind wir auch genöthigt, nothwendigen Inhalt, d. h. Wahrheit, in ihr zu erkennen.

Die Wahrheit in der Mythologie ist zunächst und speciell eine religiöse, denn der Proceß, durch den sie entsteht, ist der theogonische, und unstreitig subjectiv, d. h. für die von demselben ergriffene Menschheit hat sie nur diese, nämlich religiöse, Bedeutung. Aber hat sie — und hat darum der Proceß, durch den sie entsteht, auch absolut betrachtet, nur diese besondere, keine allgemeine Bedeutung?

Ueberlegen Sie Folgendes. Jene realen (wirklichen) Mächte, von denen das Bewußtseyn im mythologischen Proceß bewegt, deren Succession eben der Proceß ist, sind als dieselben bestimmt worden, durch die das Bewußtseyn ursprünglich und wesentlich das Gott-setzende ist. Diese das Bewußtseyn erschaffenden, gleichsam einsetzenden Mächte — können diese andere seyn, als durch welche auch die Natur gesetzt und erschaffen ist? Das menschliche Bewußtseyn ist ja nicht weniger als diese ein Gewordenes, und nichts außer der Schöpfung, sondern das Ende derselben; zu ihm als Ziel müssen also die Potenzen zusammenwirken, welche zuvor in der Entfernung von- und in der Spannung gegeneinander die Natur wirken. Die im Innern des Bewußtseyns, wie wir uns früher ausdrückten, wieder aufstehenden und als theogonisch sich erweisenden Mächte können daher keine anderen als die welterzeugenden selbst seyn, und eben indem sie sich wieder erheben, werden sie aus subjectiven, dem Bewußtseyn als ihrer Einheit unterworfenen, wieder

objective, die gegen das Bewußtſeyn aufs Neue die Eigenſchaft äußerer, kosmiſcher Mächte annehmen, die ſie in ihrer Einheit, indem ſie alſo das Bewußtſeyn ſetzten, verloren hatten. Der mythologiſche Proceß kann, wie geſagt, nur die Wiederherſtellung der aufgehobenen Einheit ſeyn; aber ſie kann auf keine andere Weiſe wiederhergeſtellt werden, als auf welche ſie urſprünglich geſetzt war, d. h. indem die Potenzen durch alle Stellungen und Verhältniſſe zueinander, die ſie in dem Naturproceß hatten, hindurchgehen. Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entſtünde, welchem das Innere des Menſchen durch dieſen Proceß vielmehr entzogen iſt, ſondern daß der mythologiſche Proceß nach demſelben Geſetz durch dieſelben Stufen hindurchgeht, durch welche urſprünglich die Natur hindurchgegangen iſt.

Es iſt an ſich nicht zu denken, daß die Principien eines Proceſſes, der ſich als ein theogoniſcher erweist, andere als die Principien alles Seyns und alles Werdens ſeyn können. Der mythologiſche Proceß hat alſo nicht bloß religiöſe, er hat allgemeine Bedeutung, denn es iſt der allgemeine Proceß, der ſich in ihm wiederholt; demgemäß iſt auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Proceß hat, eine nichts ausſchließende, univerſelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die hiſtoriſche Wahrheit abſprechen, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt ſelbſt eine wahre Geſchichte, ein wirklicher Vorgang. Ebenſowenig iſt von ihr phyſikaliſche Wahrheit auszuſchließen, denn die Natur iſt ein ebenſo nothwendiger Durchgangspunkt des mythologiſchen als des allgemeinen Proceſſes. Der Inhalt der Mythologie iſt kein abſtract-religiöſer, wie der der gemeinen theiſtiſchen Lehrbegriffe. Zwiſchen dem Bewußtſeyn in ſeiner bloßen Weſentlichkeit und dem Bewußtſeyn in ſeiner Verwirklichung, zwiſchen der in ihm bloß weſentlich geſetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Proceſſes iſt, liegt die Welt in der Mitte. Die Momente der theogoniſchen Bewegung haben alſo nicht ausſchließlich Sinn für dieſe, ſie ſind von allgemeiner Bedeutung.

Die Mythologie wird in ihrer Wahrheit und daher wahrhaft nur erkannt, wenn ſie im Proceß erkannt wird. Der Proceß aber, der ſich

in ihr nur auf besondere Weise wiederholt, ist der allgemeine, der absolute Proceß, die wahre Wissenschaft der Mythologie demnach die, welche in ihr den absoluten Proceß darstellt. Diesen aber darzustellen ist Sache der Philosophie; die wahre Wissenschaft der Mythologie ist daher Philosophie der Mythologie.

Man verdrehe den Satz nicht, wie es früher mit ähnlichen geschehen. Die Idee des Processes soll nicht an irgend einer erdachten, sondern eben an der wirklichen Mythologie dargestellt werden; aber es gilt nicht bloß einen allgemeinen Umriß, es kommt darauf an, die Momente in der zufälligen Form, die sie unvermeidlich in der Wirklichkeit angenommen haben, zu erkennen; woher wüßte man aber von diesen Formen, als auf dem Weg historischer Ermittlung, welche also von der Philosophie der Mythologie nicht gering geachtet, sondern vorausgesetzt wird? Die Ermittlung der mythologischen Thatsachen ist zunächst Sache des Alterthumsforschers. Dem Philosophen aber muß die Prüfung freistehen, ob die Thatsachen richtig und vollständig ermittelt sind.

Uebrigens ist in dem Satz „die wahre Wissenschaft der Mythologie ist Philosophie der Mythologie" nur ausgesprochen, daß die andern Betrachtungsweisen die Wahrheit in der Mythologie nicht erkennen; dieß sagen sie aber selbst, indem sie ihr Wahrheit absprechen, entweder überhaupt oder doch als solcher.

Gleich zuerst als der Begriff „Philosophie der Mythologie" ausgesprochen wurde, mußten wir ihn als einen problematischen erkennen, d. h. der selbst erst der Begründung bedürfe. Denn jedem steht es zwar frei, das Wort Philosophie mit Hülfe eines nachfolgenden Genitivs mit jedem Gegenstand in Verbindung zu bringen. In manchem Land hätte vielleicht eine Philosophie der Kochkunst nichts Auffallendes, wie wir selbst in Deutschland in frühern Jahren von einem fürstlich thurn und taxischen Beamten eine Philosophie des Postwesens erhielten, die letzteres nach den Kantischen Kategorien abhandelte. Ein zu seiner Zeit sehr verdienstliches Werk des bekannten Fourcroy trug den Titel: Philosophie der Chemie, ohne sich durch irgend eine philosophische Eigenschaft auszuzeichnen, wenn man nicht die Eleganz der Entwicklung und den logischen

Zusammenhang schon für eine solche nehmen will. Wir Deutschen aber, denen durch die Begriffe Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst, ein Maßstab für den Sinn dieser Zusammensetzung gegeben ist, werden uns wohl hüten, sie da anzuwenden, wo sie nur etwa ausdrücken könnte, daß Klarheit und Methode in der Untersuchung sey, oder daß man über den benannten Gegenstand nur überhaupt philosophische Gedanken vorbringen wolle; denn Klarheit und Methode sind Forderungen, die an jede Untersuchung gemacht werden, und über welchen Gegenstand in der Welt könnte nicht, wer sonst dazu fähig ist, philosophische Gedanken haben!

Die objective, von menschlichem Meinen, Denken und Wollen unabhängige Entstehung gibt der Mythologie auch einen objectiven Inhalt, mit dem objectiven Inhalt zugleich objective Wahrheit. Aber diese Ansicht, von der es abhängt, ob *Philosophie der Mythologie* ein wissenschaftlich möglicher Ausdruck oder eine bloß mißbräuchliche Verbindung von Worten ist, war nicht vorauszusetzen. Mit der Begründung derselben befanden wir uns selbst noch *außerhalb* des Gebiets der angekündigten Wissenschaft und auf dem Standpunkt einer bloßen Voruntersuchung, die freilich — so möchte man hintennach denken — ihr Ziel auch auf kürzerem Wege hätte erreichen können, wenn man gleich von der Mythologie als *allgemeinem* Phänomen ausgehend, auf die nothwendige Allgemeinheit der *Ursachen* geschlossen hätte; aber dieser Schluß hätte nicht zugleich auf die *bestimmte Natur* dieser Ursachen geführt, die uns jetzt ebenfalls erkannt ist; außerdem standen ihm die Erklärungen entgegen, nach welchen die vorausgesetzte Allgemeinheit nur noch eine illusorische seyn würde, indem die Verwandtschaft des Inhalts in den verschiedenen Mythologien eine bloß äußerlich durch Tradition von Volk zu Volk vermittelte wäre; und diese Erklärungsweise war nicht von dem Nächsten Besten, sondern von Männern aufgestellt, die die Meinung für sich haben, sich mit diesem Gegenstand Berufs halber und aufs Gründlichste beschäftigt zu haben, und deren Scharfsinn in andern Untersuchungen anerkannt ist. Es galt insbesondere die Abneigung zu überwinden, welche viele gegen jede Einmischung der Philosophie zum voraus

empfinden, die, wenn man ihre Ansichten und Erklärungen als unphilosophische bezeichnen wollte, einfach geantwortet hätten: Unsere Ansichten sollen nicht philosophisch seyn, wir machen darauf keinen Anspruch; wie die Belgier den Agenten Josephs II. antworteten: Nous ne voulons pas être libres. Diese also mußten von der Unhaltbarkeit ihrer vermeinten Erklärungen auf anderm Wege überführt werden. Und ein ganz unphilosophisches war ja auch dieses Geschäft nicht zu nennen. Denn wenn, wie Platon und Aristoteles sagen, der Philosoph vorzugsweise das Verwunderungswerthe liebt, so ist er ja in seinem Beruf, wenn er diesem überall nachgeht, zumal aber wenn er es da, wo es von falschen Erklärungen entstellt und zugedeckt ist, von diesen Verhüllungen wieder zu befreien und in seiner reinen Gestalt hervorzustellen sucht. Und auch formell, da eine bloße Aufzählung nicht hinreichte, war das Geschäft ein philosophisches, indem die Methode angewendet wurde, die durch successive Negation des bloß relativ-Wahren, aber eben darum zugleich relativ-Falschen, das Wahre zu erreichen sucht. Zur Philosophie der Mythologie wurde uns die Erklärung erst da, wo keine andere Voraussetzung möglich blieb, als die eines nothwendigen und ewigen Verhältnisses der menschlichen Natur, das sich im Fortgang für diese in ein Gesetz verwandelt. Und so haben wir unsern Begriff nicht von oben herab gleichsam dictatorisch aufgestellt, sondern, was allein allgemein überzeugend ist, von unten herauf begründet. Die andern Ansichten haben dabei selbst als Hinleitung zu der wahren dienen müssen, da doch keine unter ihnen seyn kann, die nicht eine Seite des Gegenstandes aufgefaßt hätte, irgend ein Moment, das in der vollendeten Theorie mitbegriffen und miterwogen seyn muß.

War der Standpunkt dieses ersten Theils unserer Untersuchung vorzugsweise der historisch-kritische oder dialektische, so wird doch niemand die hierauf gewendete Zeit für übel angewendet erachten, der weiß, welchen Werth es für alle Wissenschaft hat, wenn auch nur eine einzige Sache, einmal ganz von Grund aus und mit Erschöpfung aller Möglichkeiten untersucht worden ist.

Der Begriff „Philosophie der Mythologie" subsumirt sich unter den

allgemeinen einer Theorie der Mythologie. Eine und dieselbe Sache kann Gegenstand einer bloß äußeren Erkenntniß seyn, wo es sich bloß um das Daseyn derselben handelt, nicht aber um das Wesen; erhebt sie sich zu diesem, so wird sie Theorie. Daraus ist leicht zu sehen, daß eine Theorie nur von dem möglich ist, worin ein wahres Wesen ist; der Begriff des Wesens aber ist: Princip, Quelle des Seyns oder der Bewegung zu seyn. Ein mechanisches Triebwerk ist kein aus sich selbst wirkendes, und doch wird das Wort Theorie auch auf eine bloß mechanische Erzeugung von Bewegung angewendet, während niemand da von Theorie redet, wo nicht einmal der Schein einer inneren Quelle von Bewegung, eines innerlich treibenden Wesens ist.

Ein solches Wesen und inneres Princip fehlt der Mythologie nach den früheren Erklärungen, die darum nur sehr mißbräuchlich Theorien genannt werden konnten. Eine Philosophie der Mythologie bringt aber von selbst mit sich, daß die Erklärung eine Theorie im wahren Sinne des Wortes sey. Die Theorie jedes natürlichen oder geschichtlichen Gegenstandes ist selbst nichts anders als eine philosophische Betrachtung desselben, wobei es bloß darauf ankommt, den lebendigen Keim, der zur Entwicklung treibt, oder überhaupt die wahre und eigentliche Natur in ihm zu entdecken.

Nichts scheint auf den ersten Blick disparater als Wahrheit und Mythologie, wie dieß auch in dem lange bräuchlich gewesenen Wort Fabellehre[1] ausgedrückt ist, nichts eben darum entgegengesetzter als Philosophie und Mythologie. Aber gerade in dem Gegensatz selbst liegt die bestimmte Aufforderung und die Aufgabe, eben in dieser scheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem sinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dieß bisher allein versucht worden ist, vermöge einer willkürlichen Unterscheidung, so nämlich, daß irgend etwas, das man sich als vernünftig oder sinnvoll zu behaupten getraute, als das Wesentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einkleidung

[1] Das griechische Wort Mythos schließt bekanntlich den Nebenbegriff, mit dem uns das Wort Fabel verbunden ist, nicht nothwendig in sich.

oder Entstellung gerechnet wurde. Die Absicht muß vielmehr seyn, daß auch die Form als eine nothwendige und insofern vernünftige erscheine.

Wer in der Mythologie so sehr nur das unsern gewöhnlichen Begriffen Widerstrebende sieht, daß sie ihm gleichsam als unwürdig jeder Betrachtung, insbesondere aber der philosophischen erscheint, der überlege doch, daß die Natur freilich dem Gedankenlosen, durch die Gewohnheit des täglichen Anblicks Abgestumpften kaum noch Verwunderung erregt, daß wir uns aber gar wohl eine geistige und sittliche Stimmung denken können, für welche die Natur ganz ebenso, und um nichts weniger unglaublich, wunderlich und seltsam als die Mythologie erscheinen müßte. Wer in einer hohen geistigen oder moralischen Ekstase zu leben gewohnt wäre, könnte leicht, wenn er seinen Blick auf die Natur zurückwendete, fragen: Wozu dieser in Gebirgen und Felsen nutzlos für phantastische Formen verschwendete Stoff? Konnte ein Gott oder irgend ein moralisches Wesen in einer solchen Production sich gefallen? Wozu diese Gestalten der Thiere, die uns zum Theil fabelhaft, zum Theil monstros anlassen, an deren Daseyn, von dem sich großentheils kein Zweck einsehen läßt, wir nicht glauben würden, wenn wir sie nicht vor Augen sähen? Wozu das viele Anstößige in den Handlungen der Thiere? Wozu überhaupt diese ganze Körperwelt? Warum ist nicht, was uns vollkommen begreiflich schiene, eine bloße, reine Geisterwelt? Dennoch können wir nicht unterlassen, in der uns unverständlich gewordenen Natur den ursprünglichen Verstand, den Sinn ihres ersten Entstehens zu suchen. Gewiß können viele, die in der Mythologie nur eine sinnlose, an sich abgeschmackte Fabellehre sehen, nicht schlechter von ihr denken, als manche der Naturphilosophie abgünstige Philosophen die Prädicate für die Natur wußten, als: die sinnlose, die unvernünftige, die ungöttliche u. dergl. Wie viel mehrere müssen natürlich von der Mythologie so urtheilen. Es würde daher nicht zu verwundern seyn, wenn es der Philosophie der Mythologie im Anfang nicht viel anders erginge, als der Naturphilosophie, die nachgerade als nothwendiges Element der allgemeinen Philosophie allgemein anerkannt ist.

Es gibt Gegenstände, welche die Philosophie außer allem Verhältniß

zu sich betrachten muß. Dahin gehört alles, was keine wesentliche Wirklichkeit in sich hat, was nur in der willkürlichen Meinung der Menschen etwas ist. Der mythologische Proceß aber ist etwas, das sich in der Menschheit unabhängig von ihrem Wollen und Meinen ereignet hat. Gleiche Bewandtniß hat es mit allem bloß *Gemachten*. Aber die Mythologie ist ein natürliches, ein nothwendiges Gewächs; wir haben zugegeben, daß sie poetisch behandelt und sogar erweitert werden konnte, aber sie verhält sich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewisser Schranken stets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage ist etwas, auf das menschliche Erfindung und Willkür sich nicht erstreckt hat, was nicht von *Menschen* gemacht ist.

Womit die Philosophie nichts zu thun hat, ist ferner alles Corrupte, Entstellte; für sie hat nur das Ursprüngliche Bedeutung. Mögen, wie in allem, was durch menschlichen Gebrauch gegangen, einzelne aus ihren Fugen gekommene Theile auch in verschiedenen Götterlehren sich finden, die Mythologie selbst ist nicht durch Verderb entstanden, sondern das ursprüngliche Erzeugniß des sich selbst wiederherzustellen strebenden Bewußtseyns.

Ein Drittes, worin sich die Philosophie nicht finden und erkennen kann, ist das Grenzenlose, Ungeendete. Aber die Mythologie ist eine wahre Totalität, ein Abgeschlossenes, in gewissen Schranken Gehaltenes, für sich eine Welt; der mythologische Proceß eine Erscheinung von so vollständigem Verlauf, wie etwa im Physischen die regelmäßig und natürlich verlaufende, d. h. durch ein nothwendiges Bestreben sich aufhebende und zur Gesundheit wiederherstellende Krankheit; eine Bewegung, die aus einem bestimmten Anfang durch bestimmte Mittelpunkte in ein bestimmtes Ende gehend sich selbst abschließt und vollendet.

Endlich widerstrebt der Philosophie das Todte, Stillstehende. Aber die Mythologie ist ein wesentlich Bewegliches, und zwar nach einem inwohnenden Gesetz sich selbst Bewegendes, und es ist das *höchste* menschliche Bewußtseyn, das in ihr lebt, und durch den Widerspruch selbst, in den es sich verwickelt, indem es ihn überwindet, sich als *reell*, als wahr, als nothwendig erweist.

Sie sehen, der Ausdruck Philosophie der Mythologie ist ganz eigentlich und ebenso verstanden wie die ähnlichen: Philosophie der Sprache, Philosophie der Natur.

Der Ausdruck hat etwas Unbequemes, inwieferne manche unter Mythologie selbst schon die Wissenschaft der Mythen verstehen. Er hätte sich vermeiden lassen, wenn ich hätte sagen wollen: Philosophie der Mythenwelt oder Aehnliches. Uebrigens ist es keinem Unterrichteten unbekannt, daß das Wort Mythologie ebensowohl im objectiven Sinn für das Ganze der mythologischen Vorstellungen selbst gebraucht wird

Solang es noch ein möglicher Gedanke war, die Mythologie als ein aus seinem Zusammenhang gekommenes Ganzes zu betrachten, dem eine vorzeitliche Philosophie zu Grunde gelegen habe, konnte man unter der Philosophie der Mythologie die in ihr untergegangene verstehen, die man sich vorgesetzt hätte ans Licht zu bringen oder aus ihren Bruchstücken wiederherzustellen. Dieser Mißverstand ist jetzt nicht mehr möglich

War es nur darum zu thun, für die Philosophie einen gewissen Einfluß auf die Behandlung der Mythologie in Anspruch zu nehmen, so hätte es der ausführlichen Begründung nicht bedurft. Der Einfluß ist längst zugestanden; ist es nicht eine wissenschaftliche und tiefe, so ist es doch eine zufällige und oberflächliche Philosophie, die sich bei Gelegenheit der Mythologie wenigstens über die ihr vorauszusetzenden Zustände des Menschengeschlechts vernehmen läßt. Ein Verhältniß zum Innern der Mythologie hat die Philosophie erst mit ihrer eigenen innerlich-geschichtlichen Gestaltung erhalten, seit sie selbst durch Momente fortzuschreiten anfing, sich als Geschichte wenigstens des Selbstbewußtseyns erklärt [1], eine Methode, die nachher erweitert wurde und bis jetzt fortgewirkt hat; reeller wurde der Bezug, wie die Natur als nothwendiges Moment der Entwicklung in die Philosophie aufgenommen wurde.

Die nächste Verwandtschaft hat die Mythologie unstreitig mit der Natur, mit der sie außer ihrer Allgemeinheit auch dieses gemein hat, eine in sich abgeschlossene Welt, und bezüglich auf uns eine Vergangenheit

[1] System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

zu seyn. Demnächst ist eine gewisse Identität des Inhalts nicht zu verkennen. Es konnte für eine annehmliche Vorstellung gelten, die Mythologie als eine durch erhöhende Refraction ins Geistige gehobene Natur anzusehen. Nur fehlte das Mittel, die Hebung begreiflich zu machen; unstreitig wären frühere Erklärungen in diesem Sinn bedeutender ausgefallen, hätte es nicht zu sehr an wirklich naturphilosophischen Ideen gefehlt. Unvermeidlich aber mußte durch eine Philosophie, in welcher auf eine nicht erwartete Weise das Natürliche zugleich die Bedeutung eines Göttlichen annahm, auch die mythologische Forschung einen andern Sinn annehmen.

Unter den neuern Behandlungen der Mythologie möchten sich diejenigen wohl unterscheiden lassen, welche ihren ersten Impuls bereits von der Philosophie erhalten haben, die man, weil sie zuerst das Element der Natur wieder aufgenommen hatte, auch im Allgemeinen oder überhaupt (wiewohl mißbräuchlich) Naturphilosophie nannte. Dieser Zusammenhang gereichte indeß den ersten Versuchen auf doppelte Weise zum Nachtheil; einmal, indem sie, von einer selbst noch im Werden begriffenen Philosophie ausgehend, mehr von der allgemeinen durch diese angeregten Gährung als von wissenschaftlichen Begriffen geleitet, selbst zum Theil ins Ungemessene und zu wilden, unmethodischen Combinationen fortgerissen wurden, sodann, indem sie an dem fanatischen Haß, den jene Philosophie bei einem Theil der früheren vermeinten Inhaber von Wissenschaft und Philosophie erregte, ihren Theil zu nehmen hatten.

Gern hätte ich früher eines Mannes erwähnt, der immer unter die Merkwürdigkeiten einer gewissen Uebergangsperiode unserer Literatur zu rechnen seyn wird, des bekannten Johann Arnold Kanne, den ich als eine bedeutend witzige und zugleich für die höchsten Ideen befähigte Natur gekannt habe, dem aber zugleich durch eine seltsame Laune des Geschicks das Loos auferlegt war, unter der Last einer ausgedehnten, aber großentheils spitzfindigen und in der Fülle großer Thatsachen doch nur Geringfügiges auslesenden philologischen Gelehrsamkeit zu erliegen. Am wenigsten freilich begriff man, wie er dem Christenthum mit solcher Gelehrsamkeit dienen zu können meinte, dem, wenn es

nicht mit einfachen großen Zügen als über alles siegreiche Wahrheit darzustellen ist, in unserer Zeit solche Mittel gewiß nicht aufhelfen. In einer späteren Anwandelung selbst, wie es schien, von dem Gefühl der Eitelkeit solcher Bemühungen betroffen, suchte er unmuthig diesen ganzen Plunder von Gelehrsamkeit von sich zu werfen; aber umsonst, denn noch in seinen letzten Schriften kehrte er zu denselben weitgesuchten, und wenn sie in demselben Verhältnisse wahr wären als sie großentheils nur bizarr sind, doch am Ende nichts beweisenden Analogien und gelehrten Zusammenstellungen zurück. Unter seinen Schriften, die man aus dem gegebenen Gesichtspunkt nicht ohne eine Art von Wehmuth betrachten kann, und beinahe versucht ist, mit dem Schatz eines Bettlers zu vergleichen, der bei großem Gewicht am Ende meist aus Kupferhellern und Pfennigen besteht, möchte das Pantheon der ältesten Naturphilosophie[1] sein bedeutendstes auf Mythologie sich beziehendes Werk seyn; ein noch rein philologisches, aber durch manche gelehrte Bemerkungen werthvolles ist die früher angefangene, aber nicht vollendete Mythologie der Griechen[2].

Es wäre zu wünschen, daß irgend einer von denen, die ihm näher standen, versuchte, seine Grundansicht der Mythologie auf eine verständliche Weise herauszubringen. Mir war dieß bei der bekannten Beschaffenheit seiner Schriften unmöglich; darum konnte bei keiner der früher vorgekommenen Ansichten, auch nicht bei der, welche ich die mystische nannte, sein Name erwähnt werden. Nur das glaube ich nach dem ganzen Zusammenhange seiner früheren Denkweise, in welcher seine mythologischen Werke noch geschrieben sind, annehmen zu dürfen, daß er der Mythologie einen tieferen Monotheismus oder vielmehr Pantheismus, als einen bloß geschichtlichen, zu Grunde legte. Dieß soll ihm nun jedenfalls unvergessen seyn, wenn auch niemand nach seiner Darstellung Nutzen daraus ziehen oder sich wirklich gefördert fühlen konnte.

Ein besonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach

[1] Stuttgart und Tübingen 1807.
[2] Erster Theil. Leipzig 1803.

vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erscheinungen ein Geist wie Fr. Creuzer seine Bemühungen auf sie richtete, der durch eine klassisch schöne Darstellung, durch eine reelle und großartige Gelehrsamkeit, die von einer tiefen, centralen Anschauung getragen war, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer höheren Ansicht und Behandlung der Mythologie in den weitesten Kreisen verbreitete und befestigte.

Es konnte nicht fehlen, daß die platte, hausbackene Ansicht, die in gewissen Gelehrtenkreisen sich noch immer erhalten hatte, dagegen aufstand; durfte sie mit allem Lärm und Getöse, wie es insbesondere Voß zu erregen verstand, nicht hoffen noch in unserer Zeit Anhänger zu werben, so konnte sie wenigstens darauf rechnen, mittelst gewisser hergebrachter Verleumdungen bei dem weniger unterrichteten und denkenden Theil des Publikums vorläufig alle Versuche, die Mythologie aus höheren Gesichtspunkten zu betrachten oder mit allgemeinen Untersuchungen in Verbindung zu setzen, zu verdächtigen[1].

Vielmehr hatte aber solches Treiben die Folge, daß nun auch dieser Theil wissenschaftlicher Forschung, der sich bis dahin in ziemlicher Abgeschiedenheit, und großentheils zunftmäßiger Abgeschlossenheit gehalten hatte, in die allgemeine Bewegung, in den großen wissenschaftlichen Kampf der Zeit mit aufgenommen wurde; man fühlte, daß es sich bei dieser Frage noch um mehr als bloß um die Mythologie handle.

Der Streit über Ursprung, Bedeutung und Behandlung der Mythologie zeigte eine zu offenbare Analogie mit dem, welcher gleichzeitig in andern Gebieten über Fragen vom höchsten und allgemeinsten Belang geführt wurde, als daß nicht die Theilnahme, welche der letzte erregte, von selbst auch auf den ersten sich verbreiten mußte. Darf jede Wissenschaft sich Glück wünschen, wenn sie anfängt, in den Kreis der höheren Literatur aufgenommen zu werden, so kann sich vorzüglich nach Creuzers Bemühung die Mythologie des Vortheils freuen, unter die Gegenstände zu gehören, gegen deren Erforschung es gleichsam keinem erlaubt ist

[1] Eine kleine Schrift von W. Menzel ist historisch insofern bemerkenswerth, als Voß in ihr seinen Meister gefunden hat, und durch sie zum völligen Schweigen gebracht wurde.

gleichgültig zu bleiben, der die großen und über die Menschheit entscheidenden Fragen ins Auge zu fassen fähig und gewohnt ist.

Hat sich nun aber gerade durch die bisherigen Erfahrungen auf das Bestimmteste herausgestellt, daß ein befriedigender, allgemein überzeugender Abschluß dieser Untersuchung mit bloß empirischen oder zufälligen Annahmen nicht zu erreichen steht, und daß ein von individueller Denkweise unabhängiges Resultat nur zu erwarten ist, wenn es gelingt, die Mythologie auf Voraussetzungen von allgemeiner Natur zurückzuführen und aus solchen als nothwendige Folge herzuleiten: so erscheint damit die Idee einer Philosophie der Mythologie zugleich als eine auch äußerlich, durch die Zeit und durch frühere Bestrebungen begründete und geforderte.

In keiner Richtung aber ist ein Fortschritt möglich, ohne mehr oder weniger von einer andern empfunden zu werden. Eine Philosophie der Mythologie kann nicht entstehen, ohne auf andere Wissenschaften erweiternd einzuwirken. Als solche stellen sich zunächst dar Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion. Ueber die Wirkung, welche auch schon das vorläufig gewonnene Resultat auf diese Wissenschaften ausübt, muß also in der nächsten Vorlesung die Rede seyn.

Zehnte Vorlesung.

Wenn eine neue Wissenschaft in den Kreis der bekannten und geltenden eintritt, so wird sie in diesen selbst Punkte vorfinden, an die sie sich anschließt, an denen sie gleichsam erwartet ist. Die Ordnung, in welcher aus dem Ganzen möglicher Wissenschaften einzelne vor andern hervortreten und bearbeitet werden, wird nicht durchgängig die ihrer innern Abhängigkeit voneinander seyn, und es kann eine dem unmittelbaren Bedürfniß näher liegende Wissenschaft geraume Zeit hindurch mit Fleiß bearbeitet, in manchen Richtungen selbst sehr ausgebildet seyn, ehe sie bei allmählich strengeren Forderungen die Entdeckung macht, daß ihre Prämissen in einer andern bis jetzt noch nicht vorhandenen Wissenschaft liegen, daß eigentlich eine andere ihr hätte vorausgehen müssen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Wiederum kann keine neue Wissenschaft entstehen, ohne das Gebiet des menschlichen Wissens überhaupt zu erweitern, in den schon vorhandenen Mängel und Lücken auszufüllen. Hienach gebührt es sich, daß jeder Wissenschaft, nachdem sie als eine mögliche begründet ist, zugleich ihre Stellung und ihr Wirkungskreis im Ganzen der Wissenschaften, also ihr Verhältniß zu diesen überhaupt bestimmt werde. So wird es sich denn auch geziemen, wenn wir für die Philosophie der Mythologie die Seite aufzeigen, von welcher sie mit andern schon längere Zeit gesuchten oder in Bearbeitung begriffenen Wissenschaften zusammenhängt, und selbst fähig ist erweiternd auf diese einzuwirken.

Zunächst nun ist durch die Begründung, welche die Philosophie der Mythologie erhalten, für das menschliche Wissen wenigstens eine große

Thatsache gewonnen, die Existenz eines theogonischen Processes im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit. Diese Thatsache schließt eine neue Welt auf, und kann nicht verfehlen, das menschliche Denken und Wissen in mehr als einem Sinn zu erweitern. Denn zunächst schon muß jeder fühlen, daß insbesondere kein sicherer Anfang der Geschichte ist, solang die Dunkelheit, welche die ersten Ereignisse bedeckt, nicht zerstreut, nicht die Punkte gefunden sind, an welche das große räthselhafte Gewebe, das wir Geschichte nennen, zuerst angelegt worden. Das erste Verhältniß hat die Philosophie der Mythologie also zur Geschichte; und schon das ist für nichts Geringes zu achten, daß wir durch sie in den Stand gesetzt worden, einen bis jetzt für die Wissenschaft völlig leeren Raum, die Vorzeit, in der nichts zu erkennen war, und der man höchstens durch leere Erfindungen, Einfälle oder willkürliche Annahmen einen Inhalt zu geben wußte, mit einer Folge reeller Ereignisse, mit einer lebensvollen Bewegung, einer wahren Geschichte zu erfüllen, die in ihrer Art nicht weniger als die insgemein so genannte reich an abwechselnden Vorfällen, an Scenen des Kriegs und des Friedens, an Kämpfen und Umstürzen ist. Die Thatsache kann insbesondere nicht ohne Einwirkung bleiben 1) auf die Philosophie der Geschichte, 2) auf alle diejenigen Theile der Geschichtsforschung, die irgendwie in dem Fall sind sich mit den ersten Anfängen der menschlichen Dinge zu beschäftigen.

Die erste Anregung zu einer Philosophie der Geschichte und der Name selbst kam wie vieles andere von den Franzosen, der Begriff aber wurde schon durch Herders berühmtes Werk über die erste Bedeutung hinausgeführt; die Naturphilosophie stellte gleich anfangs sich die Philosophie der Geschichte als anderen Haupttheil der Philosophie, wie sie damals sich ausdrückte, der angewandten Philosophie gegenüber [1]. Auch an formellen Erörterungen über den Begriff hat es in der nächstfolgenden Zeit nicht gefehlt. Die Idee einer Philosophie der Geschichte hat fortwährend große Gunst genossen: selbst an Ausführungen hat es

[1] Vergl. die Aeußerungen in der ersten Vorrede zu den Ideen über Philosophie der Natur.

nicht gefehlt; dennoch finde ich nicht, daß man auch nur mit dem Begriff ins Reine gekommen.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß schon jene Zusammensetzung — Philosophie der Geschichte — die Geschichte als ein Ganzes erklärt. Ein Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses habe als solches kein Verhältniß zur Philosophie, wurde erst in der letzten Vorlesung ausgesprochen. Nun könnte man vor allem fragen, nach welcher der bisherigen Ansichten die Geschichte ein Abgeschlossenes und Geendetes sey. Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet? Findet sich aber irgendwo in dem, was sich bis jetzt für Philosophie der Geschichte gegeben hat, ein Gedanke, durch den ein wirklicher Schluß der Geschichte gegeben wäre, ich will nicht sagen ein befriedigender Schluß? Denn z. B. die Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfassung, die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit und alles dem Aehnliche ist in seiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte. Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluß gedacht worden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, daß die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern alles ins Unendliche so fortgeht, da ein Fortschritt ohne Grenzen — aber eben darum zugleich sinnloser Fortschritt —, ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört. Da es jedoch von selbst sich versteht, daß was seinen Anfang nicht gefunden, auch sein Ende nicht finden kann, so wollen wir uns bloß auf die Vergangenheit beschränken und fragen, ob uns von dieser Seite die Geschichte ein Ganzes und Abgeschlossenes ist, und nicht vielmehr, nach allen bis jetzt stillschweigend oder ausdrücklich erklärten Ansichten, die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft eine gleichmäßig ins Unendliche fortgehende, durch nichts in sich selbst unterschiedene und begrenzte Zeit sey.

Man unterscheidet zwar in der Vergangenheit allgemein: geschichtliche und vorgeschichtliche Zeit, und scheint auf diese Art einen Unterschied zu setzen. Aber die Frage ist, ob dieser Unterschied ein mehr

als bloß zufälliger, ob beide Zeiten wesentlich verschiedene, und nicht im Grunde doch nur eine und dieselbe Zeit sind, wobei also die vorgeschichtliche der geschichtlichen nicht zur wirklichen Begrenzung gereichen kann, denn dieß könnte sie nur, wenn sie eine innerlich andere und verschiedene von dieser wäre. Aber ist nach den gewöhnlichen Begriffen in der vorgeschichtlichen Zeit wirklich etwas anderes als in der geschichtlichen? Keineswegs; der ganze Unterschied ist bloß der äußere und zufällige, daß wir von der geschichtlichen etwas wissen, von der vorgeschichtlichen nichts wissen; letztere ist nicht eigentlich die vorgeschichtliche, sondern bloß die vorhistorische. Kann es aber etwas Zufälligeres geben, als den Mangel oder das Vorhandenseyn schriftlicher und anderer Denkmäler, welche uns von den Begebenheiten einer Zeit auf glaubhafte und sichere Weise unterrichten? Gibt es doch selbst innerhalb der historisch genannten Zeit ganze Strecken, für die es uns an gehörig beglaubigten Nachrichten fehlt. Und selbst darüber, welchen der vorhandenen Denkmäler historischer Werth zukomme, ist man nicht einerlei Meinung. Einige weigern sich, die mosaischen Bücher als historische Urkunden gelten zu lassen, während sie den ältesten Geschichtschreibern der Griechen, z. B. dem Herodotos, historisches Ansehn zuerkennen, andere auch diese nicht für vollgültig erachten, sondern mit D. Hume sagen: das erste Blatt des Thukydides sey das erste Blatt der wahren Historie. Eine wesentlich, eine innerlich differente Zeit wäre die vorgeschichtliche, wenn sie einen andern Inhalt hätte als die geschichtliche. Aber welchen Unterschied könnte man zwischen beiden in dieser Hinsicht aufstellen? Nach den bis jetzt gewöhnlichen Begriffen wüßte ich keinen, als etwa den, daß die Begebenheiten der vorgeschichtlichen Zeit unbedeutend seyen, die der geschichtlichen aber bedeutend. Dieß würde ohngefähr auch daraus hervorgehen, daß nach einer beliebten Vergleichung, zu deren Erfindung freilich nicht viel gehörte, die erste Zeit des Menschengeschlechts als die Kindheit derselben angesehen wird. Allerdings auch die kleinen Begegnisse der Kindheit eines historischen Individuums werden der Vergessenheit übergeben. Die geschichtliche finge demnach mit den bedeutenden Begebenheiten an. Aber was heißt hier bedeutend, was

unbedeutend? Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Historie unzugängliche Gebiet, in dem sich die letzten Quellen aller Geschichte verlieren, uns gerade die bedeutendsten, weil für die ganze Folge entscheidenden und bestimmenden Vorgänge verbirgt.

Weil zwischen der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeit kein wahrer, nämlich innerer Unterschied ist, so ist es auch unmöglich, eine feste Grenze zwischen beiden zu ziehen. Niemand weiß zu sagen, wo die historische Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der Allgemeinen Geschichte sind in sichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem sie anfangen sollen. Natürlich; denn die geschichtliche Zeit hat für sie eigentlich keinen Anfang, sondern geht im Grunde und der Sache nach ins völlig Unbestimmte zurück, es ist überall nur einerlei nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit.

Gewiß in einem solchen Unbeschlossenen, Unbeendeten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen, z. B. in der ersten Periode der Geschichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrscht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geschichte — ein Verfahren, in das gerade derjenige philosophische Schriftsteller, der es am lautesten getadelt hatte, sowie er selbst ans Reelle kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlassen blieb, auf die gröblichste Weise verfiel — mit allem dergleichen ist nichts gethan.

Durch die vorhergegangenen, auf einen ganz anderen Gegenstand gerichteten Untersuchungen hat indeß auch die Zeit der Vergangenheit für uns eine andere Gestalt, oder vielmehr überhaupt erst eine Gestalt gewonnen. Es ist nicht mehr eine grenzenlose Zeit, in die sich die Vergangenheit verliert, es sind wirklich und innerlich voneinander verschiedene Zeiten, in die sich für uns die Geschichte absetzt und gliedert. Wie? dieß mögen folgende Betrachtungen näher zeigen.

Indem die geschichtliche Zeit bestimmt worden als die Zeit der

vollbrachten Trennung der Völker (wie sie für jedes einzelne Volk mit dem Augenblick anfängt, wo es als dieses sich erklärt und entschieden hat), so ist — auch bloß äußerlich betrachtet — der Inhalt der vorgeschichtlichen ein anderer als der der geschichtlichen Zeit. Jene ist die Zeit der Völker-Scheidung oder Krisis, des Uebergangs zur Trennung. Aber diese Krisis ist selbst wieder nur die äußere Erscheinung oder Folge eines innern Vorgangs. Der wahre Inhalt der vorgeschichtlichen Zeit ist die Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der Mythologie überhaupt, welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist. Ihr Werden, d. h. ihr eigenes geschichtliches Daseyn erfüllte die vorgeschichtliche Zeit. Ein umgekehrter Euemerismus ist die richtige Ansicht. Nicht wie Euemeros lehrte, enthält die Mythologie die Begebenheiten der ältesten Geschichte, sondern umgekehrt die Mythologie im Entstehen, also eigentlich der Proceß, durch den sie entsteht — dieser ist der wahre und einzige Inhalt jener ältesten Geschichte; und wenn man die Frage aufwirft, wovon jene, gegen das Geräusch der späteren Zeit so stumm, so arm und leer an Ereignissen scheinende Zeit erfüllt war, so ist zu antworten: diese Zeit war erfüllt von jenen innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtseyns, welche die Entstehung der mythologischen Systeme, der Götterlehren der Völker begleiteten oder zur Folge hatten, und deren letztes Resultat die Trennung der Menschheit in Völker war.

Demgemäß sind die geschichtliche und die vorgeschichtliche Zeit nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit, sie sind zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten. Denn es ist zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß in der vorgeschichtlichen das Bewußtseyn der Menschheit einer innern Nothwendigkeit, einem Proceß unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt, während jedes Volk, das durch innere Entscheidung zum Volk geworden, durch dieselbe Krisis auch aus dem Proceß als solchem gesetzt und frei von ihm nun jener Folge von

Thaten und Handlungen sich überläßt, deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter sie zu historischen macht.

Die geschichtliche Zeit setzt sich also nicht in die vorgeschichtliche fort, sondern ist durch diese als eine völlig andere vielmehr abgeschnitten und begrenzt. Wir nennen sie eine völlig andere, nicht daß sie im weitesten Sinn nicht auch eine geschichtliche wäre, denn auch in ihr geschieht Großes, und sie ist voll von Ereignissen, nur einer ganz andern Art, und die unter einem ganz andern Gesetz stehen. In diesem Sinn haben wir sie die relativ vorgeschichtliche genannt.

Diese Zeit aber, von welcher die geschichtliche abgeschlossen und begrenzt ist, ist selbst auch wieder eine bestimmte, und also auch ihrerseits durch eine andere begrenzt. Diese andere oder vielmehr dritte Zeit kann nicht wieder eine irgendwie geschichtliche, also nur die absolutvorgeschichtliche seyn, die Zeit der vollkommenen geschichtlichen Unbeweglichkeit. Sie ist die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menschheit, die, weil sie gegen die folgende sich nur als Moment, als reiner Ausgangspunkt verhält, inwiefern nämlich in ihr selbst keine wahre Succession von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden andern ist, selbst nicht wieder einer Begrenzung bedarf. Es ist in ihr, sagte ich, keine wahre Succession von Zeiten: damit ist nicht gemeint, daß in ihr überall nichts vorfalle, wie ein gutmüthiger Mann sich das gedeutet hat. Denn freilich auch in jener schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menschen legten sich schlafen und standen wieder auf, freieten und ließen sich freien, wurden geboren und starben. Aber darin ist kein Fortgang und also keine Geschichte, wie das Individuum, in dessen Leben gestern wie heute, heute wie gestern ist, dessen Daseyn ein immer sich wiederholender Cirkel gleichförmiger Abwechslung ist, keine Geschichte hat. Eine wahre Aufeinanderfolge wird nicht durch Begebenheiten gebildet, die ohne Spur verschwinden und das Ganze in dem Zustand zurücklassen, in dem es zuvor war. Aus diesem Grunde also, weil in der absolut vorgeschichtlichen Zeit das Ganze am Ende ist wie es im Anfang war, weil also

in dieser Zeit selbst keine Folge von Zeiten mehr ist, weil sie, auch in diesem Sinn nur Eine, nämlich, wie wir uns ausdrückten, die schlechthin identische, also im Grunde zeitlose Zeit ist (vielleicht ist diese Gleichgültigkeit der vergehenden Zeit von der Erinnerung durch die unglaublich lange Lebensdauer der ältesten Geschlechter festgehalten); aus diesem Grunde, sage ich, bedarf sie selbst nicht wieder der Begrenzung durch eine andere, ihre Dauer ist gleichgültig, kürzer oder länger ist dasselbe; mit ihr ist daher nicht bloß eine Zeit, sondern die Zeit überhaupt begrenzt, sie selbst das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Ueber sie hinaus ist kein Schritt mehr als in das Uebergeschichtliche, sie ist eine Zeit, aber die schon nicht mehr in sich selbst, die nur im Verhältniß zu dem Folgenden eine Zeit ist; in sich selbst ist sie keine, weil in ihr kein wahres Vor und Nach, weil sie eine Art Ewigkeit ist, wie auch der hebräische Ausdruck (olam), der für sie in der Genesis gebraucht ist, andeutet.

Es ist also nicht mehr eine wilde, unorganische, grenzenlose Zeit, in die uns die Geschichte verläuft; es ist ein Organismus, es ist ein System von Zeiten, in das sich uns die Geschichte unseres Geschlechtes einschließt; jedes Glied dieses Ganzen ist eine eigene selbständige Zeit, die durch eine nicht bloß vorhergegangene, sondern durch eine von ihr abgesetzte und wesentlich verschiedne begrenzt ist, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil in ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr, weil sie eine relative Ewigkeit ist. Diese Glieder sind:

absolut-vorgeschichtliche,
relativ-vorgeschichtliche,
geschichtliche Zeit.

Man kann Geschichte und Historie unterscheiden, jene ist die Folge der Ereignisse und Begebenheiten selbst, diese die Kunde derselben. Hieraus folgt, daß der Begriff der Geschichte weiter ist, als der Begriff der Historie. Insoferne ließe sich statt absolut-vorgeschichtliche einfach sagen vorgeschichtliche, statt relativ-vorgeschichtliche vorhistorische Zeit, und die Folge wäre alsdann diese:

a) vorgeſchichtliche,
b) vorhiſtoriſche,
c) hiſtoriſche Zeit.

Nur müßte man ſich hüten zu denken, es ſey zwiſchen den beiden letzten nur der zufällige Unterſchied, der in dem Worte liegt, daß man von dieſer Kunde hat, von jener nicht.

Mit einer grenzenlos fortgehenden geſchichtlichen Zeit iſt aller Willkür Thür und Thor geöffnet, Wahres von Falſchem, Einſicht von beliebiger Annahme oder Einbildung gar nicht zu unterſcheiden. Beiſpiele dafür ließen ſich in der von uns beendeten Unterſuchung ſelbſt genug aufzeigen. Hermann z. B. leugnet, daß der Mythologie ein von den Menſchen ſelbſt erfundener Theismus habe vorausgehen können, und er legt großen Werth darauf, daß dieß nicht habe ſo ſeyn können. Derſelbe aber hat nichts dagegen und nimmt vielmehr ſelbſt an, daß ein ſolcher Theismus einige Jahrtauſende ſpäter allerdings erfunden worden, es fehlte alſo nach ſeiner Meinung nur an der Zeit für eine ſolche Erfindung vor der Mythologie. Zugleich nun aber äußert ebenderſelbe die Hoffnung, wie es bereits der Erdgeſchichte in Folge geologiſcher Forſchungen (die er indeß wahrſcheinlicher aus Pfarrer Ballenſtädts Urwelt als aus Cuvier kennen gelernt hat) ergangen ſey, ebenſo durch die Alterthumsforſchung die Menſchengeſchichte noch mit einer reichlichen Zugabe unbeſtimmt früher Aeonen bereichert zu ſehen[1]. Wer aber über eine ſo ſchöne Zeit zu verfügen hat, als Hermann ſich mit der eben erwähnten Erklärung vorbehalten, dem kann es für keine mögliche Erfindung, die er der Urwelt ſonſt zuzuſchreiben geneigt wäre, an Zeit fehlen. Hermann vermöchte alſo keinen zu widerlegen, der ein urweltliches Weisheitsſyſtem annähme, von dem den wenigen Ueberlebenden eines früheren Menſchengeſchlechts, das von einer jener Kataſtrophen, die ſich nach Hermanns Meinung in der Erdgeſchichte von Zeit zu Zeit wiederholen, und dergleichen eine auch uns künftig bevorſteht[2], ereilt, großentheils mit ſammt

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 67.
[2] Dissert. de Mythol. Graec. p. X. vom Erdballe: „in quo, senescente

seinem Wissen begraben worden wäre, nur Trümmer und sinnlose Bruchstücke geblieben wären, aus denen jetzt die Mythologie bestünde. Ist es wahrer Wissenschaft eigen und geziemend, alles soviel möglich mit bestimmten Grenzen zu umfangen und in die Schranken der Begreiflichkeit einzuschließen, ist dagegen mit einer für grenzenlos angenommenen Zeit keine Art willkürlicher Annahme auszuschließen; sind es nur barbarische Völker, die sich darin gefallen, Jahrtausende auf Jahrtausende zu häufen, und kann es ebenso nur eine barbarische Philosophie seyn, die sich bestrebt, der Geschichte eine Ausdehnung ins Grenzenlose zu bewahren, so kann es dem wahre Wissenschaft Liebenden nur erwünscht seyn, einen so bestimmten terminus a quo, einen solchen jeden weiteren Rückgang abschneidenden Begriff aufgestellt zu sehen, wie der unserer schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ist.

Nimmt man Geschichte im weitesten Sinn, so ist die Philosophie der Mythologie selbst der erste, also nothwendigste und unumgänglichste Theil einer Philosophie der Geschichte. Es hilft nichts zu sagen, die Mythen enthalten keine Geschichte; als einst wirklich gewesene und entstandene sind sie selbst der Inhalt der ältesten Geschichte, und muß es doch, wenn man auch die Philosophie der Geschichte auf die geschichtliche Zeit beschränken will, als unmöglich erscheinen, ihr einen Anfang zu finden oder irgend einen sichern Schritt in ihr zu thun, wenn uns das, was diese (die geschichtliche Zeit) als Vergangenheit von sich selbst setzt, völlig verschlossen bleibt. Eine Philosophie der Geschichte, die der Geschichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloses seyn und verdient den Namen der Philosophie nicht. Was nun aber von der Geschichte im Ganzen gilt, muß ebenso von jeder besondern geschichtlichen Forschung gelten.

In welcher Absicht immer unsere Untersuchungen bis in die Urzeiten unseres Geschlechts zurückgehen, sey es um die Anfänge desselben überhaupt, sey es die ersten Anfänge der Religion und der bürgerlichen

jam, nos medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocius novis fluctibus perituram, inani labore consectamur."

Gesellschaft oder der Wissenschaften und der Künste zu erforschen, immer stoßen wir zuletzt auf jenen dunkeln Raum, jenen χρόνος ἄδηλος, der nur noch von der Mythologie eingenommen ist. Längst mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wissenschaften die dringendste Forderung seyn, daß diese Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde. Mittlerweile, und da man für jene das Herkommen des Menschengeschlechts betreffenden Fragen doch der Philosophie nicht entrathen kann, hat auf alle Forschungen dieser Art eine seichte und schlechte Philosophie der Geschichte stillschweigend einen nur desto bestimmteren Einfluß geübt. Man erkennt diesen Einfluß an gewissen Axiomen, welche überall und beständig mit der größten Unbefangenheit, und als wäre etwas anderes nicht einmal denkbar, vorausgesetzt werden. Eines dieser Axiome ist, daß alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Bildung von den armseligsten Anfängen habe ausgehen müssen. Diesem gemäß stellt ein bekannter, jetzt nicht mehr lebender Geschichtsforscher bei Gelegenheit der unterirdischen Tempel von Ellore und Mavalpuram in Indien die erbauliche Betrachtung an: „Schon die nackten Buschhottentoten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indischen reichgeschmückten Tempeln, welche Stufen"! „und doch, setzt der gelehrte Geschichtsforscher hinzu, muß die Kunst auch diese betreten haben"[1]. Nach dieser Ansicht aber wäre vielmehr eine ägyptische, eine indische, eine griechische Kunst nie und zu keiner Zeit möglich gewesen. Erdichte man welche Zeiträume immer, und behalte sich vor, zu den erdichteten noch beliebige Jahrtausende hinzuzufügen: es ist der Natur der Sache nach unmöglich, daß die Kunst von solchen ganz nichtigen Anfängen je und in irgend einer angeblichen Zeit zu solcher Höhe gelangte; und gewiß hätte selbst der erwähnte Geschichtschreiber sich nicht darauf eingelassen, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Kunst einen solchen Weg zurücklegen konnte. Er hätte ebenso gut angeben können, wie viel Zeit nöthig sey, damit etwas aus nichts entstehe.

[1] Heerens Ideen über Politik und Handel der alten Völker, Th. I, Abth. II, S. 311 Anm.

Man wird uns freilich einwenden, es lasse sich jenes Axiom nicht angreifen, ohne den großen und gleichsam für heilig gehaltenen Grundsatz von dem steten Fortschreiten des Menschengeschlechts anzutasten. Wo aber ein Fortschreiten ist, da ist ein Ausgangspunkt, ein Von-wo und ein Wohin. Aber jenes Fortschreiten geht nicht, wie man meint, vom Kleinen ins Große, vielmehr umgekehrt macht überall das Große, Gigantische den Anfang, und das organisch Gefaßte, ins Enge Gebrachte folgt erst nach. Homer ist von solcher Größe, daß keine spätere Zeit ihm Aehnliches hervorzubringen im Stande war, dagegen würde auch eine Sophokleische Tragödie im homerischen Zeitalter eine Unmöglichkeit gewesen seyn. Die Zeiten unterscheiden sich voneinander nicht durch bloßes Mehr oder Weniger sogenannter Kultur, ihre Unterschiede sind innere, sind Unterschiede wesentlich oder qualitativ verschiedener Principien, die sich einander folgen, und deren jedes in seiner Zeit zur höchsten Ausbildung gelangen kann. Dieses ganze System, dem die Geschichte selbst aufs Klarste widerspricht, mit dem selbst seine Anhänger doch eigentlich nur in Gedanken sich tragen, das noch keiner von ihnen auszuführen vermocht oder auch nur auszuführen versucht hat, beruht zuletzt auf der nicht von Thatsachen, sondern von einer unvollkommenen Erforschung und Ergründung derselben sich herschreibenden Meinung, daß der Mensch und die Menschheit von Anfang an lediglich sich selbst überlassen war, daß sie blind, sine numine, und dem schnödesten Zufall preisgegeben, gleichsam tappend, ihren Weg gesucht habe. Dieß ist, kann man sagen, allgemeine Meinung; denn die Offenbarungsgläubigen, welche jenes Leitende, jenes numen, in der göttlichen Offenbarung suchen, befinden sich theils in entschiedener Minorität, theils können sie jenes Leitende nur für einen sehr kleinen Theil des Menschengeschlechts nachweisen; und merkwürdig bleibt es immer, daß das Volk des wahren Gottes die Baumeister seiner Tempel bei den Phönikiern suchen mußte. Aber wodurch wurden diese andern Völker erzogen, wodurch bewahrt, sich in das völlig Sinnlose zu verlieren, wodurch zu der Größe gehoben, die wir ihren Conceptionen nicht absprechen können? War es nicht bloßer Zufall, der die Babylonier, Phönikier, Aegypter den Weg zu ihren kunstreichen

und zum Theil erſtaunenswerthen Bauten finden ließ, ſo mußte hier etwas anderes ins Mittel treten, etwas anderes, aber doch der Offenbarung Analoges. Der geoffenbarten Religion ſteht in dem Heidenthum nicht eine bloße Negation, ſondern ein Poſitives anderer Art entgegen. Dieſes Andere und doch Analoge war eben der mythologiſche Proceß. Es ſind poſitive, wirkliche Mächte, die in dieſem walten. Auch dieſer Proceß iſt eine Quelle von Eingebungen, und nur aus ſolchen Inſpirationen laſſen ſich die zum Theil ungeheuern Hervorbringungen jener Zeit begreifen. Werke wie die indiſchen und ägyptiſchen Monumente entſtehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieſelbe Gewalt, die nach innen die zum Theil koloſſalen Vorſtellungen der Mythologie erſchuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßſtäbe der ſpäteren Zeit überſteigenden Unternehmungen in der Kunſt hervor. Die Gewalt, die das menſchliche Bewußtſeyn in den mythologiſchen Vorſtellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erſte Lehrmeiſterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunſt, auch die Macht, welche die Menſchheit über die untergeordneten, logiſch allerdings vorauszudenkenden Stufen wie eine göttliche Hand hinweghob, und die noch den ſpäteren Erzeugniſſen des Alterthums eine der neueren Zeit bis jetzt unerreichbar gebliebene Größe einhauchte. Denn ſolange wenigſtens, als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtſeyn wieder ein Verhältniß zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem ſich das Alterthum von ſelbſt befand, wird es immer gerathen ſeyn, ſich an das zu halten, was Gefühl und feiner Sinn aus unmittelbarer Wirklichkeit zu ſchöpfen weiß. Man ſpricht zwar, wie von chriſtlicher Philoſophie, ſo auch von chriſtlicher Kunſt. Aber Kunſt iſt überall Kunſt und als ſolche ihrer Natur nach und urſprünglich weltlich und heidniſch, und hat daher auch im Chriſtenthum nicht das Particulare deſſelben, ſondern jenes Univerſelle, d. h. das in ihm aufzuſuchen was ſeinen Zuſammenhang mit dem Heidenthum ausmacht. Einſtweilen iſt es als eine gute Wendung zu betrachten, wenn die Kunſt aus den Gegenſtänden, welche die Offenbarung ihr darbietet, ſolche erwählt, die über das beſchränkt Chriſtliche hinausgehen, Ereigniſſe, wie die Sprachenverwirrung, die

Entstehung der Völker, die Zerstörung Jerusalems und andere, in denen nicht erst der Künstler den großen allgemeinen Zusammenhang hervorzuheben hat.

Obwohl ich bei diesem Gegenstand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philosophie der Mythologie, wie sie einen nothwendigen Bezug auf die Philosophie der Geschichte hat, so auch für die Philosophie der Kunst eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für diese unerläßlich, es wird sogar eine ihrer ersten Aufgaben seyn, sich mit den Gegenständen der künstlerischen und dichterischen Darstellungen zu beschäftigen. Hier wird es unvermeidlich seyn, eine aller bildenden und dichtenden Kunst vorausgehende, ursprünglich, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poesie gleichsam zu fordern. Etwas aber, das sich als eine solche ursprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poesie vorausgehende Ideenerzeugung ansehen läßt, findet sich eben nur in der Mythologie. Wenn es unstatthaft ist, sie selbst aus Dicht-Kunst entstehen zu lassen, so ist es darum nicht weniger offenbar, daß sie sich zu allen späteren freien Hervorbringungen als eine solche ursprüngliche Poesie verhält. In jeder umfassenden Philosophie der Kunst wird daher ein Hauptabschnitt die Natur und Bedeutung, insoweit auch die Entstehung der Mythologie erörtern müssen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philosophie der Kunst[1] ein solches Kapitel in sie aufgenommen hatte, dessen Ideen in den späteren Untersuchungen über Mythologie häufig reproducirt wurden. Unstreitig steht unter den Ursachen, durch welche die griechische Kunst so außerordentlich begünstigt war, die Beschaffenheit der ihr eigenthümlichen, also besonders der durch ihre Mythologie gegebenen Gegenstände oben an, die einerseits einer höheren Geschichte und anderen Ordnung der Dinge angehörten, als dieser bloß zufalligen und vergänglichen, welcher der neuere Dichter seine Gestalten zu entnehmen hat, von der andern Seite in einem inneren wesentlichen und bleibenden Bezug zur Natur standen. Was vom Standpunkt der

[1] Diese Vorträge vom J. 1803 sind vollständig im handschriftlichen Nachlaß vorhanden. D. H.

Kunst stets empfunden worden, die Nothwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich Principien, allgemeine und ewige Begriffe — nicht bloß bedeuten, sondern sind, davon hat die Philosophie erst die Möglichkeit zu zeigen. Das Heidenthum ist uns innerlich fremd, aber auch mit dem unverstandenen Christenthum ist zu der angedeuteten Kunsthöhe nicht zu gelangen. Es war zu früh, von einer christlichen Kunst zu reden, wenigstens unter den Inspirationen der einseitig romantischen Stimmung. Aber wie vieles andere hängt nicht eben davon ab, von dem verstandenen Christenthum, und drängt nicht in der gegenwärtigen Verwirrung wissend oder unwissend alles dahin?

Jedes Kunstwerk steht um so höher, je mehr es zugleich den Eindruck einer gewissen Nothwendigkeit seiner Existenz erweckt, aber nur der ewige und nothwendige Inhalt hebt auch gewissermaßen die Zufälligkeit des Kunstwerks auf. Je mehr die an sich poetischen Gegenstände verschwinden, desto zufälliger wird auch die Poesie selbst; keiner Nothwendigkeit sich bewußt, hat sie um so mehr das Bestreben, durch endloses Produciren ihre Zufälligkeit zu verbergen, sich den Schein von Nothwendigkeit zu geben. Den Eindruck der Zufälligkeit können wir auch bei den anspruchsvollsten Werken unserer Zeit nicht überwinden, während in den Werken des griechischen Alterthums nicht bloß die Nothwendigkeit, Wahrheit und Realität des Gegenstandes, sondern ebenso die Nothwendigkeit, also die Wahrheit und Realität der Production sich ausspricht. Man kann bei diesen nicht, wie bei so manchen Werken einer späteren Kunst, fragen: Warum, wozu ist es da? Das bloße Vervielfältigen der Hervorbringung kann ein bloßes Scheinleben nicht zum wirklichen erheben. Auch braucht man in einer solchen Zeit die Hervorbringung nicht noch eben besonders zu befördern, denn das Zufällige hat, wie gesagt, von selbst die Tendenz, als ein Nothwendiges zu erscheinen, und darum die Neigung, sich ins Ungemessene und Grenzenlose zu vermehren, wie wir denn heutzutage in der Poesie, die von niemand gefördert wird, ein solches wahrhaft end- und zielloses Produciren wahrnehmen können[1].

[1] Kunstrichter setzten Platen herab wegen seines, wie sie es nannten, kärglichen

Byron sucht jene höhere, an sich poetische Welt, er sucht zum Theil mit Gewalt in sie einzudringen, aber der Skepticismus einer trostlosen Zeit, der auch sein Herz verödet hat, läßt ihn keinen Glauben an ihre Gestalten fassen.

Schriftsteller von Geist und Wissen haben den Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit schon längst hervorgehoben, aber mehr, um die sogenannte romantische Poesie geltend zu machen, als um in die wahre Tiefe der alten Zeit einzudringen. Wenn es aber keine bloße Redensart ist, von dem Alterthum als einer eigenen Welt zu sprechen, so wird man ihm auch ein eigenes Princip zugestehen, man wird die Gedanken dahin erweitern müssen, anzuerkennen, daß das räthselvolle Alterthum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen desto bestimmter, einem andern Gesetz und andern Mächten unterthan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrscht wird. Eine Psychologie, die bloß von den Verhältnissen der Gegenwart hergenommen ist und vielleicht selbst dieser nur oberflächliche Beobachtungen zu entnehmen gewußt hat, ist so wenig gemacht, Erscheinungen und Ereignisse der Vorzeit zu erklären, als sich die mechanischen Gesetze, die in der einmal gewordenen und erstarrten Natur gelten, auf die Zeit des ursprünglichen Werdens und des ersten lebendigen Entstehens übertragen lassen. Das Kürzeste freilich, diese Erscheinungen als bloße Mythen ein für allemal in das Gebiet des Unwirklichen zu verweisen, sich an den begründetsten Thatsachen, zumal des religiösen Lebens der Alten, mit seichten Hypothesen vorbeizuschleichen.

Der theogonische Proceß, in den sich die Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn verwickelt, ist wesentlich ein religiöser Proceß. Ist die ermittelte Thatsache von dieser Seite vorzüglich wichtig für die Geschichte der Religion, so kann sie auch nicht ohne mächtige Einwirkung bleiben auf die Philosophie der Religion.

Es ist eine schöne Eigenthümlichkeit der Deutschen, daß sie sich so

Producirens. Sie wußten nicht und werden nie wissen, was in ihm war, dessen Lebensfaden so früh zerriß, dessen Andenken ich gern, nicht wissend, ob mir selbst noch Zeit zu Ausführlicherem gegönnt ist, einstweilen wenigstens diese Zeilen widme.

eifrig und anhaltend um diese Wissenschaft bemüht haben; ist dieselbe ihres Begriffs, Umfangs und Inhalts darum nicht mehr, vielleicht sogar weniger sicher als manche andere, so möchte dieß, abgesehen davon, daß es der Natur der Sache nach in keiner Wissenschaft so viele Dilettanten gibt, also auch in keiner so leicht gepfuscht wird, als in der Religionswissenschaft, zum Theil davon herkommen, daß sie sich stets in zu großer Abhängigkeit von dem Gang der allgemeinen Philosophie gehalten, deren Bewegungen sie unselbstständig in sich wiederholte, indeß es ihr wohl möglich gewesen wäre, einen von der Philosophie unabhängigen Inhalt zu gewinnen, und so selbst erweiternd auf diese zurückzuwirken.

Eine solche Möglichkeit möchte ihr nun wirklich gegeben seyn durch das Resultat unserer Untersuchung über Mythologie, in der eine von Philosophie und Vernunft gleich wie von Offenbarung unabhängige Religion nachgewiesen worden. Denn angenommen, daß es seine Richtigkeit hätte mit einem Ausspruch G. Hermanns, den wir als einen klar und entschieden sich aussprechenden Mann immer gern wieder anführen; angenommen, daß es keine andere Religion gebe, als entweder von angeblicher Offenbarung sich herschreibend, oder die sogenannte natürliche, welche aber nur philosophische sey, ein Ausspruch, dessen Meinung ist, daß es nur philosophische Religion gebe: so wüßten wir in der That nicht, wie sich Religionsphilosophie als besondere Wissenschaft (die sie doch seyn soll) unterscheiden und behaupten könnte; denn für die bloß philosophische Religion wäre unstreitig schon durch die Allgemeine Philosophie gesorgt, und der Religionsphilosophie, wenn sie nicht auf jeden objectiven Inhalt verzichtete, bliebe daher nichts, als einen Theil oder ein Kapitel der Allgemeinen Philosophie in sich zu wiederholen.

Jenem Ausspruch entgegen haben wir nun, und zwar ohne irgendwie selbst von einer Philosophie auszugehen, in Folge bloß geschichtlich begründeter Schlüsse, gezeigt, daß es außer den beiden dort allein einander entgegengestellten Religionen, eine von beiden unabhängige, die mythologische Religion gibt. Wir haben noch außerdem und insbesondere gezeigt, daß sie selbst der Zeit nach jeder Offenbarung (wenn man eine solche annimmt) vorausgeht, ja diese selbst erst vermittelt, demnach

unwiderſprechlich die erſte Form iſt, in der Religion überhaupt exiſtirt, für eine gewiſſe Zeit die allgemeine Religion, die Religion des Menſchengeſchlechts iſt, gegen welche die Offenbarung, ſo früh ſie auch auftritt, dennoch nur eine partielle Erſcheinung iſt, beſchränkt auf ein beſonderes Geſchlecht, und Jahrtauſende lang einem ſchwach glimmenden Lichte vergleichbar, unfähig die ihm widerſtehende Verfinſterung zu durchbrechen. Wir haben ſodann ferner dargethan, daß die Mythologie, als die unvordenkliche, inſofern auch allem Denken zuvorkommende Religion des Menſchengeſchlechts, nur begreiflich iſt aus dem natürlich Gott-Setzenden des Bewußtſeyns, das aus dieſem Verhältniß nicht heraustreten kann, ohne einem nothwendigen Proceß anheimzufallen, durch den es in die urſprüngliche Stellung zurückgeführt wird. Als entſtanden aus einem ſolchen Verhältniß kann die Mythologie nur die natürlich ſich erzeugende Religion ſeyn, und ſollte darum auch allein die natürliche genannt werden, nicht aber ſollte die rationale oder philoſophiſche dieſen Namen erhalten, wie bis jetzt darum geſchehen, weil man alles, wobei keine Offenbarung mitwirkt, natürlich nannte, und der Offenbarung nur die Vernunft entgegenzuſetzen wußte.

Dieſe Beſtimmung der mythologiſchen als der natürlichen Religion hat hier tiefere Bedeutung als was jetzt ſo allgemein geſagt wird: die Mythologie ſey die Naturreligion, womit die meiſten nur ſagen wollen: ſie ſey die Religion des Menſchen, der ſich nicht über das Geſchöpf zum Schöpfer erheben könne oder die Natur vergöttert habe (Erklärungen, deren Unzulänglichkeit hinlänglich gezeigt worden); einige aber verſtehen unter Naturreligion ſogar nur die erſte Stufe der mythologiſchen, die nämlich, wo, wie ſie ſagen, der Begriff der Religion, alſo Gott als der Gegenſtand dieſes Begriffs, noch ganz von der Natur zugedeckt, in ſie verſenkt ſey. Was dieſe Erklärung betrifft, ſo haben wir bei Gelegenheit der notitia insita gezeigt, daß die Mythologie nicht aus der bloßen, wenn auch etwa als nothwendig vorgeſtellten Verwirklichung eines Begriffs entſtehen konnte, da ſie vielmehr auf einem wirklichen, realen Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott beruhen muß, aus welchem allein ein vom menſchlichen Denken unabhängiger Proceß

entstehen kann, der in Folge dieses Ursprungs ein der Menschheit natürlicher zu nennen ist. In diesem Sinn also ist uns die mythologische die natürliche Religion.

Wir könnten sie ebensowohl die wild wachsende nennen, wie der große Apostel der Heiden das Heidenthum den wilden Oelbaum nennt[1], das Judenthum, als auf Offenbarung gegründet, den zahmen, oder einfach die wilde Religion, in dem Sinn, wie man im Deutschen das natürliche Feuer des Himmels das Wildfeuer, natürlich warme Bäder Wildbäder genannt hat.

Keine Thatsache aber ist isolirt; jede neu enthüllte läßt andere schon bekannte, aber vielleicht nicht erkannte, in einem neuen Licht erscheinen. Kein wahrer Anfang ist ohne Folge und Fortgang, die natürliche Religion zieht von selbst und schon des Gegensatzes wegen die geoffenbarte nach sich. So haben wir es auch früher bereits gefunden. Die blindentstehende Religion kann voraussetzungslos seyn, die geoffenbarte, in der ein Wille, eine Absicht ist, verlangt einen Grund, und kann daher nur an der zweiten Stelle seyn. Hat man die mythologische als eine von aller Vernunft unabhängige Religion anerkennen müssen, so wird man dasselbe in Bezug auf die geoffenbarte zu thun um so weniger sich weigern können, als die Annahme bei dieser jedenfalls schon eine vermittelte ist; die anerkannte Realität der einen hat die Realität der andern zur Folge, oder macht sie wenigstens begreiflich. Wird die geoffenbarte als die übernatürliche erklärt, so wird sie durch das Verhältniß zur natürlichen selbst gewissermaßen natürlich, wogegen dann freilich der ganz unvermittelte Supernaturalismus nur als unnatürlich erscheinen kann.

Mit Voraussetzung der natürlichen ändert sich also die ganze Stellung der geoffenbarten Religion; sie ist nicht mehr die einzige von Vernunft und Philosophie unabhängige Religion, und nennt man die Denkart, welche kein anderes als rationales Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott begreift, Rationalismus, so steht diesem nicht zuerst die geoffenbarte, sondern die natürliche entgegen.

[1] Röm. 11.

Schon überhaupt kann in einem Ganzen zusammengehöriger Begriffe kein einzelner richtig bestimmt werden, solange einer fehlt oder nicht richtig bestimmt ist. Die geoffenbarte Religion ist in der geschichtlichen Folge erst die zweite, also bereits vermittelte Form der *realen*, d. h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Diese Unabhängigkeit hat sie mit der natürlichen *gemein*, ihre Differenz von der philosophischen ist daher nur ihre *generische*, nicht wie man bisher angenommen ihre *specifische*; kein Begriff aber kann nach seiner bloß generischen Differenz vollkommen bestimmt werden. Der geoffenbarten und der natürlichen ist gemein, nicht durch Wissenschaft, sondern durch einen realen Vorgang entstanden zu seyn; ihr specifischer Unterschied ist das Natürliche des Hergangs in der einen, das Uebernatürliche in der andern. Dieses Uebernatürliche wird aber durch seine Beziehung auf das Natürliche begreiflich. Die Hauptsache ist, daß es nicht in der bloßen Vorstellung bestehe. Nun gibt sich das Christenthum selbst für Befreiung von der blinden Macht des Heidenthums, und die Realität einer Befreiung wird nach der Wirklichkeit und der Macht dessen geschätzt, wovon sie befreit. Wäre das Heidenthum nichts Wirkliches, so könnte auch das Christenthum nichts Wirkliches seyn. Umgekehrt, ist der Proceß, dem der Mensch in Folge seines Heraustretens aus dem ursprünglichen Verhältniß unterworfen worden, ist der mythologische Proceß nicht etwas bloß *Vorgestelltes*, sondern etwas *das sich wirklich ereignet*, so kann es auch nicht durch etwas was bloß in der Vorstellung ist, durch eine Lehre, es kann nur durch einen *wirklichen Vorgang*, durch eine von menschlicher Vorstellung unabhängige, ja sie übertreffende That aufgehoben werden; denn dem Proceß kann nur *That* entgegenstehen; und diese That wird der Inhalt des Christenthums seyn.

Den christlichen Theologen hat sich ihre ganze Wissenschaft fast in die sogenannte Apologetik aufgelöst, mit der sie aber noch nie zu Stande gekommen, und die sie immer wieder von vorn anfangen, zum Beweis, daß sie den Punkt nicht gefunden, wo sich in unserer Zeit der Hebel mit Erfolg ansetzen ließe. Dieser Punkt kann nur in der Voraussetzung aller Offenbarung, der blind entstandenen Religion liegen. Aber auch wenn

ſie ganz darauf verzichteten, von der kleinmüthigen Defenſive, auf die ſie zurückgeworfen ſind, wieder zur aggreſſiven Vertheidigung überzugehen, würde die Vertheidigung im Einzelnen leichter überwindliche Schwierigkeiten antreffen, wenn ſie bemerken wollten, daß die Offenbarung auch ihre materiellen Vorausſetzungen in der natürlichen Religion hat. Den Stoff, in dem ſie ſich auswirkt, ſchafft ſie ſich nicht, ſie findet ihn unabhängig von ſich vor. Ihre formelle Bedeutung iſt, Ueberwindung der bloß natürlichen, unfreien Religion zu ſeyn; aber eben darum hat ſie dieſe in ſich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in ſich hat. Für unfromm oder unchriſtlich wird die Behauptung dieſer materiellen Identität nicht gelten können, wenn man weiß, wie entſchieden ebendieſelbe gerade von der rechtgläubigſten Anſicht ehemals anerkannt worden. War es verſtattet, im Heidenthum Entſtellungen geoffenbarter Wahrheiten zu ſehen, ſo kann es unmöglich verwehrt ſeyn, umgekehrt in dem Chriſtenthum das zurechtgeſtellte Heidenthum zu erblicken. Wer wüßte aber nicht außerdem, wie vieles in dem Chriſtenthum ſolchen, die nur von Vernunftreligion wiſſen wollen, als heidniſches Element erſchienen iſt, das nach ihrer Meinung aus dem reinen, d. h. vernunftmäßigen Chriſtenthum ausgemerzt werden ſollte? Zeigte ſich doch die Verwandtſchaft ſchon in dem gemeinſchaftlichen äußeren Schickſal beider, daß man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterſcheidung von Form und Inhalt, von Weſentlichem und bloß zeitgemäßer Einkleidung zu rationaliſiren, d. h. auf einen vernünftigen oder den meiſten vernünftig ſcheinenden Sinn zurückzubringen ſuchte. Aber eben mit dem ausgeſtoßenen Heidniſchen wäre auch alle Realität aus dem Chriſtenthum hinweggenommen. Das Letzte iſt allerdings das Verhältniß zum Vater und Anbetung deſſelben im Geiſt und in der Wahrheit, in dieſem Reſultat verſchwindet alles Heidniſche, d. h. alles was nicht im Verhältniß zu Gott in ſeiner Wahrheit iſt; aber dieſes Reſultat hat ohne ſeine Vorausſetzungen ſelbſt keine empiriſche Wahrheit. Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater, ſagt Chriſtus, aber er ſetzt hinzu: Ich bin der Weg, und: Niemand kommt zum Vater als durch mich.

Laſſen wir endlich noch einen allgemeinen Grundſatz entſcheiden.

Dieſer iſt, daß wirkliche Religion von wirklicher nicht verſchieden ſeyn kann. Sind nun natürliche und geoffenbarte beide wirkliche Religion, ſo kann dem letzten Inhalt nach zwiſchen beiden keine Verſchiedenheit ſeyn; beide müſſen dieſelben Elemente enthalten, nur ihre Bedeutung wird eine andere ſeyn in dieſer, eine andere in jener, und da der Unterſchied beider nur iſt, daß die eine die natürlich, die andere die göttlich geſetzte Religion iſt, ſo werden dieſelben Principien, die in jener bloß natürliche ſind, in dieſer die Bedeutung göttlicher annehmen. Ohne Präexiſtenz iſt Chriſtus nicht Chriſtus. Er exiſtirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Perſönlichkeit erſchien. Er war in der Welt (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν), können wir auch in dieſer Beziehung von ihm ſagen. Er war kosmiſche Potenz, wenn auch für ſich ſelbſt nicht ohne Gott, wie der Apoſtel zu ehemaligen Heiden ſagt: ihr wart ohne Gott (ihr hattet kein unmittelbares Verhältniß zu Gott), ihr wart in der Welt (in dem was nicht Gott iſt, im Reich der kosmiſchen Mächte)[1]. Denn dieſelben Potenzen, in deren Einheit Gott Iſt und ſich offenbart — eben dieſe in ihrer Disjunction und im Proceß ſind außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach ſeiner Gottheit, alſo nicht nach ſeiner Wahrheit iſt. Denn in ſeinem göttlichen Selbſt iſt er Einer und kann weder Mehrere ſeyn noch in einen Proceß eingehen. Es kommt die Zeit, ſagt Chriſtus in der früher ſchon angeführten Stelle, und iſt ſchon jetzt, nämlich dem Anfang nach, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geiſt und in der Wahrheit; alſo bis zu dieſer Zeit beten auch die Juden den Vater nicht im Geiſte an, der Zugang zu ihm in ſeiner Wahrheit wurde beiden eröffnet, denen die nah und denen die fern waren[2]; denen die unter dem Geſetz der Offenbarung ebenſowohl als denen die unter dem bloß natürlichen Geſetz ſtanden; woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtſeyn von dem Gott im

[1] Eph. 2, 12. Wenn ἐν τῷ κόσμῳ nichts für ſich bedeutet, ſo iſt es der leerſte Zuſatz, da in dem Sinn, den es alsdann hat, auch die Chriſten in der Welt ſind.

[2] Eph. 2, 17. 18.

Geiſt abgehalten war, und daß Chriſtus in ſeiner Erſcheinung eben darum das Ende der Offenbarung iſt, weil er dieſes Gott Entfremdende hinwegnimmt.

So viel alſo über das Verhältniß der geoffenbarten zu der natürlichen Religion. Iſt nun aber das bisher Entwickelte folgerecht entwickelt, ſo begreifen Sie von ſelbſt, daß für die philoſophiſche Religion in dieſer geſchichtlichen Folge keine Stelle als erſt die dritte übrig bleibt. Was müßte dieſe ſeyn? Wenden wir den ſchon ausgeſprochenen Grundſatz auch auf ſie an, kann wirkliche Religion von wirklicher weſentlich und dem Inhalte nach nicht verſchieden ſeyn, ſo könnte die philoſophiſche wirklich Religion nur ſeyn, wenn ſie die Factoren der wirklichen Religion, wie ſie in der natürlichen und geoffenbarten Religion ſind, nicht weniger als dieſe in ſich hätte: nur in der Art, wie ſie dieſelben enthielte, könnte ihr Unterſchied von jener liegen, und dieſer Unterſchied würde ferner kein anderer ſeyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verſtandene wären. Die philoſophiſche Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu ſeyn, würde alſo durch eben dieſe Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als ſolche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.

Und nun ſehen Sie wohl: gerade eine ſolche philoſophiſche Religion wäre uns nöthig, um das, was wir in der Mythologie als wirklich zu erkennen uns gedrungen ſehen, auch als möglich, und demnach philoſophiſch zu begreifen, und ſo zu einer Philoſophie der Mythologie zu gelangen. Aber dieſe philoſophiſche Religion exiſtirt nicht, und wenn ſie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte Erzeugniß und der höchſte Ausdruck der vollendeten Philoſophie ſelbſt ſeyn könnte, ſo dürfen wir wohl fragen, wo die Philoſophie ſich finde, die im Stande wäre, begreiflich zu machen, d. h. als möglich darzuthun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten — ein reales Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, während die Philoſophie nur von Vernunftreligion und nur von

einem rationalen Verhältniß zu Gott weiß und alle religiöse Entwickelung nur als eine Entwickelung in der Idee ansieht, wohin auch Hermanns Ausspruch gehört: daß es nur philosophische Religion gebe. Wir geben diese Bemerkung über das Verhältniß unserer Ansicht zu der geltenden Philosophie zu, aber wir können in dieser keinen entscheidenden Einwand gegen die Richtigkeit unserer früheren Entwickelung oder die Wahrheit ihres Resultats erkennen. Denn wir sind bei dieser ganzen Untersuchung von keiner vorgefaßten Ansicht, am wenigsten von einer Philosophie ausgegangen, das Ergebniß ist daher ein unabhängig von aller Philosophie gefundenes und feststehendes. Wir haben die Mythologie an keinem andern Punkte aufgenommen, als an dem jeder sie findet. Nicht Philosophie war uns der Maßstab, nach dem wir die sich darbietenden Ansichten verwarfen oder annahmen. Jede Erklärungsweise, auch die von aller Philosophie entfernteste, war uns willkommen, wenn sie nur wirklich erklärte. Nur stufenweise, in Folge einer für jeden offen daliegenden, rein geschichtlichen Entwicklung, erreichten wir unser Resultat, indem wir voraussetzten, es werde auch für diesen Gegenstand gelten, was Baco in Bezug auf die Philosophie gezeigt hatte: durch successive Ausschließung des erweislich Irrigen und Reinigung des zu Grunde liegenden Wahren von dem anklebenden Falschen, werde das Wahre endlich auf einen so engen Raum eingeschlossen, daß man gewissermaßen genöthigt sey, es zu erkennen und es auszusprechen. Nicht sowohl demnach eklektisch, als auf dem Wege einer fortschreitenden, alles geschichtlich Undenkbare allmählich entfernenden Kritik, sind wir zu dem Punkt gelangt, wo nur diese Ansicht der Mythologie übrig blieb, welche philosophisch zu begreifen jetzt erst unsere Aufgabe seyn wird.

Aber allerdings — bei der Abhängigkeit, in welcher die meisten von ihren philosophischen Begriffen und ihrem Begreifungsvermögen überhaupt stehen, ist zu erwarten, daß viele in der ihnen geläufigen Philosophie Gründe finden, sich die ausgesprochene Ansicht nicht gefallen zu lassen. Dieß berechtigt sie nicht, ihr unmittelbar zu widersprechen, denn diese Ansicht ist ja selbst bloßes Resultat; wollen sie widersprechen, so müssen sie in den früheren Schlüssen etwas finden, das einen Widerspruch

begründet, und auch dieses dürfte keine bloße Nebensache, irgend eine Einzelheit seyn (denn wie leicht ist da, wo so vieles und Verschiedenes berührt seyn will, in einem solchen zu fehlen), es müßte etwas seyn, das nicht hinweggenommen werden könnte, ohne das ganze Gewebe unserer Schlüsse aufzulösen.

Unabhängig von jeder Philosophie wie unsere Ansicht der Mythologie ist, kann ihr auch nicht widersprochen werden, weil sie sich mit irgend einer philosophischen Ansicht (wäre sie auch die fast allgemein geltende) nicht verträgt, und wenn keine vorhandene Philosophie der Erscheinung gewachsen ist, so ist es nicht die einmal dastehende und unwidersprechlich erkannte Erscheinung, die sich auf das Maß irgend einer gegebenen Philosophie müßte zurückbringen lassen, sondern umgekehrt darf die thatsächlich begründete Ansicht, deren unausbleibliche Wirkung auf einzelne philosophische Wissenschaften wir gezeigt haben, sich die Kraft zuschreiben, auch die Philosophie und das philosophische Bewußtseyn selbst zu erweitern, oder zu einer Erweiterung über ihre gegenwärtigen Schranken zu bestimmen.

Philoſophie der Mythologie.

Erſtes Buch.

Der Monotheismus.

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.

Der Monotheismus.

Erste Vorlesung. Gegenstand und Art der folgenden Untersuchung, S. 1. Das Verhältniß der Wissenschaft zum Begriff des Monotheismus, S. 10. Die gewöhnliche Erklärung desselben eine tautologische, S. 13. Ebenso die bisherigen Beweise für die Einheit Gottes unzureichend (Verhältniß des Dualismus zum Monotheismus), S. 16. Resultat: Was als Begriff des Monotheismus galt, ist bloß der des (leeren) Theismus.

Zweite Vorlesung. Ausgangspunkt: der Unterschied zwischen der absoluten Einzigkeit Gottes und zwischen der Einzigkeit Gottes als solchen. Entwicklung des ersteren Begriffs: Der Begriff des Seyenden selbst, S. 24. Fortgang zum Begriff der Einzigkeit Gottes als solchen durch Analyse des Begriffs des Seyenden selbst, S. 29. Die Verhältnisse des Seyenden selbst zum Seyn: 1) = seyn-Könnendes (erste Gestalt des Seyenden), S. 34. Wiefern diese Bestimmung Gottes als des seyn-Könnenden Princip des Pantheismus, wobei Erklärung über den Unterschied zwischen dem Pantheismus selbst und dem **Princip** des Pantheismus, S. 35. Wichtigkeit des letzteren für die Erklärung des Monotheismus, sofern es als bloße Potenz (nicht seyendes, Möglichkeit) in Gott (auch = Grund und Anfang, Natur in Gott), S. 41. Uebergang zur zweiten Gestalt (Form) des Seyenden = rein seyendes. Vorläufige Verständigung über das Eigenthümliche (das Restriktive) des Monotheismus, S. 44.

Dritte Vorlesung. Nähere Bestimmung über das Verhältniß des nicht seyenden (als der ersten Form) zum rein seyenden (als der zweiten Form), S. 49. Fortgang zum dritten Moment oder der dritten Gestalt des Seyenden = dem sich selbst besitzenden Seynkönnen = Geist, S. 54. Resultat: Gott ist der in diesen drei Gestalten (Formen) seyn **Könnende**: hiemit der vollständige **Begriff** (unterschieden vom Dogma) des Monotheismus, S. 59. Anmerkung über die

negativen und die positiven Eigenschaften und ihr Verhältniß zum bloßen Theismus (oder Pantheismus) und zum Monotheismus, S. 62.

Vierte Vorlesung. Das Verhältniß der Mehrheit zur Einheit im Begriff des Monotheismus, S. 66. Allgemeine Erörterung über die drei Denkarten: Theismus, Pantheismus, Monotheismus (Spinoza, Jacobi), S. 68. Ueber den Zusammenhang zwischen dem Monotheismus und der Trinitätslehre, S. 76.

Fünfte Vorlesung. Fortgang vom potentiellen (begrifflichen) Seyn Gottes zum actuellen (von dem in den drei Formen seyn können den zu dem in denselben actu seyenden Gott). Die Scheidung (Spannung) der Potenzen in Folge des göttlichen Willens, S. 80. Schilderung des daraus sich ergebenden Processes und der Stellung der Potenzen zu einander in diesem Proceß, S. 84. Verhältniß der umgekehrten Potenzen zu Gott. Das Universum, S. 89. Charakter jenes Processes als eines theogonischen im höchsten Sinn, S. 91. Erreichter Standpunkt des Monotheismus als Dogma (nicht mehr bloß als Begriff), S. 93. Wichtigkeit der Potenzen für die Erklärung des Monotheismus und Polytheismus, S. 102.

Sechste Vorlesung. Explication des theogonischen Processes als Processes der ursprünglichen Schöpfung, wobei Charakterisirung der Potenzen als Schöpfungsursachen, S. 108. Allgemeines über den Ausdruck Potenzen und ihre Bedeutung in der Erkenntnißwelt, S. 114. Das Ende der Schöpfung — weil eines theogonischen Processes — = gottsetzendes (und zwar substantiell-gottsetzendes) menschliches Bewußtseyn (Zusammentreffen mit dem Resultat der historisch-kritischen Einleitung), S. 119. Die freie Stellung der ursprünglichen Menschen zwischen den Potenzen und die Möglichkeit eines neu gesetzten, in (mythologischen) Vorstellungen verlaufenden theogonischen Processes im alterirten Bewußtseyn des Menschen, dessen Ziel der frei erkannte Monotheismus, S. 122. Die mythologischen Vorstellungen nach ihrer psychischen Seite, S. 127.

Erste Vorlesung.

Der Ausdruck „Philosophie der Mythologie" setzt die Mythologie zum voraus in eine Klasse von Gegenständen, die nicht bloß zufällig, nicht etwas bloß Gemachtes, Faktices (factitii quid) sind, sondern die mit einer Art von Nothwendigkeit existiren. Denn, z. B. wenn ich sage: Philosophie der Natur, so setze ich damit eine gewisse Nothwendigkeit der Existenz der Natur voraus. Ebenso, wenn ich sage: Philosophie der Geschichte, Philosophie des Staats, Philosophie der Kunst. Obgleich es scheint, daß der Staat etwas von Menschen *Gemachtes* sey, die Kunst etwas unleugbar von Menschen Ausgeübtes ist, so setze ich doch voraus, daß dem Staat sowohl als der Kunst eine von der Willkür der Menschen unabhängige Realität zukomme, daß in beiden noch andere Mächte walten als menschliche Willkür, oder daß diese wenigstens in beiden noch einem höheren Gesetz und einem über sie selbst erhabenen Princip unterworfen seyen. Wir wollen, um den allgemeinsten Ausdruck zu wählen, sagen: In jedem Gegenstand, mit dem der Begriff der Philosophie auf die angezeigte Weise in Verbindung gesetzt wird, müssen wir eine *Wahrheit* voraussetzen; er darf nichts bloß Gemachtes, Subjektives, er muß ein wahrhaft Objektives seyn, wie z. B. die Natur ein Objektives ist. Sprechen wir also von einer Philosophie der Mythologie, so müssen wir auch der Mythologie objektive Wahrheit zuschreiben. Aber eben dieß fühlen wir uns außer Stande zu thun, ja gerade das Gegentheil der Wahrheit sehen wir in der Mythologie. Sie erscheint uns zuerst, wie man auch insgemein sich

auszudrücken pflegt, als eine reine Fabelwelt, die wir uns entweder nur als eine reine Erdichtung oder wenigstens nur als eine entstellte Wahrheit denken können. An einem solchen Erzeugniß aber hätte die Philosophie nichts zu thun. Das wahre Verhältniß der Philosophie zur Mythologie konnte daher so lange nicht gefunden werden, als nicht durch eine fortgesetzte Kritik, durch Entfernung und Absonderung alles bloß Hypothetischen in der bisherigen Auffassungs- und Erklärungsweise das rein Thatsächliche der Mythologie ermittelt war. Solange man eine bloß subjektive Entstehungsweise der Mythologie (wie in allen früheren Erklärungen) annahm, solange man es für möglich ansehen konnte, daß in der Mythologie ein — religiöses oder philosophisches — nur aus seinen Fugen gekommenes System enthalten sey, durfte man der Philosophie das untergeordnete Geschäft anweisen, dieses in der Mythologie angeblich begrabene und gleichsam verschüttete System zu eruiren und aus seinen Bruchstücken wieder zusammenzusetzen. Aber das Verhältniß der Philosophie erweist sich uns jetzt als ein ganz verschiedenes. Wir haben in den früheren Vorträgen gezeigt, daß die Mythologie eine ganz andere Objektivität ist, als irgend ein wissenschaftliches oder religiöses System. Wir haben sie für ein in seiner Art ebenso reales, nothwendiges und allgemeines Phänomen erkannt, als die Natur ist. Der theogonische Proceß, in dem sie entsteht, erfolgt nicht nach einem besonderen Gesetz des Bewußtseyns, sondern nach einem allgemeinen, wir können sagen, nach einem Weltgesetz — er hat kosmische Bedeutung; sein Inhalt ist daher ein allgemeiner, seine Momente sind wahrhaft objektive Momente, seine Gestalten drücken nothwendige und in diesem Sinne nicht bloß vorübergehende, sondern immer bleibende Begriffe aus. Der theogonische Proceß ist selbst ein allgemeiner Begriff, d. h. dem auch unabhängig von dem menschlichen Bewußtseyn und außer demselben Bedeutung zukommt. Reelle Fortschritte (von bloßen meist durch sie erst veranlaßten formellen Verbesserungen wohl zu unterscheiden) hat die Philosophie nie gemacht, als in Folge einer erweiterten Erfahrung; nicht immer, daß neue Thatsachen sich hervorgethan haben, sondern daß man genöthigt war, in den bekannten etwas anderes zu sehen, als

man in ihnen zu sehen gewohnt war. Wie hat sich, abgesehen von seinem kritischen Verdienst und bloß materiell genommen, die Welt der Philosophie durch Kant erweitert; wodurch anders, als weil sich die Thatsache der menschlichen Freiheit, die selbst einem Geiste wie Leibniz viel weniger bedeutet hatte, ihm so angelegen gemacht hatte, daß er eher alles andere aufzugeben sich bereit erklärte. Nur zu bald nach ihm wurde, wie bekannt, alles andere wirklich aufgegeben. Da indeß die verschiedenen Seiten des menschlichen Wissens sich von selbst immer wieder ins Gleichgewicht setzen (der beste Beweis, daß der systematische Zusammenhang derselben nicht etwas von der Philosophie Gemachtes, sondern Objektives und Natürliches ist), so trat die andere Seite der menschlichen Erkenntniß nur um so mächtiger hervor. Solange man die Natur als ein bloß passives Wesen betrachtete, das nichts zu thun habe als sich erschaffen und in seinem Seyn erhalten zu lassen, konnte man sich mit dem unverstandenen Begriff der Schöpfung auf der einen, und einer bloß formellen Erkenntniß der Natur auf der andern Seite begnügen. Aber seit im Gegensatz mit einer einseitig idealistischen Philosophie erkannt worden, daß die Natur kein bloßes Nicht-Ich, nicht-Seyendes, sondern selbst auch ein Positives, ein Ich, ein Subjekt-Objekt sey, mußte sie als nothwendiges Element in die Philosophie eintreten, wodurch allein schon diese in ihrem Innern so verändert wurde, daß es ihr unmöglich wurde, auf einen der früheren Standpunkte zurückzukehren.

Wie man sich aber im Allgemeinen gegen Erweiterung einmal gefaßter Begriffe sträube, erkannten Thatsachen kann keine noch so eingewurzelte Denkart in die Länge widerstehen. Man darf als sicher annehmen, daß was einer Zeit als Philosophie gilt, stets nur das Resultat einer gewissen Summe von Thatsachen, oder auf diese berechnet ist; was außer diesem beschränkten Kreise liegt, wird ignorirt, im Dunkeln gehalten, oder durch mehr oder weniger seichte Hypothesen bei Seite zu schieben gesucht. Natürlich, daß eine gerade geltende Denkart es ungern sieht, wenn Thatsachen, die sie beseitigt glaubte, hervorgezogen oder auch nur in ein bedeutenderes Licht gestellt werden, als sie bisher ihnen zu

gönnen für gut gefunden hatte. Hat doch selbst Goethe nur langsam über sich gewonnen, zuzugeben, daß neue geognostische Wahrnehmungen andere Erklärungen nöthig machen könnten, als er bis dahin festgehalten hatte [1].

Die Begriffe der nach Fichte gekommenen Philosophie richteten sich nach dem was sie kannte, und auch jetzt noch können sich viele nicht vorstellen, es sey um eine andere Welt zu thun, als die ihnen vor 50 Jahren gezeigt worden. Aber es ist außer dieser noch eine nicht weniger reelle, welche zu zeigen diese Vorträge den Anfang gemacht haben, bei denen es freilich manchem, der eine bloß historische Untersuchung erwartete, nicht anders zu Muth seyn dürfte, als nach Herakleitos denen, die in die Unterwelt hinabsteigen, daß sie nämlich finden, was sie nicht erwarten noch meinen [2].

Wenn es aber gilt, von Unnatur und formeller Aufgeblasenheit zu Natur und gesundem, kernigem Wissen zurückzuführen, da darf man sich wohl an die Art erinnern, wie Sokrates in manchen platonischen Gesprächen zu Werke geht, wo er, von unscheinbaren und auf den ersten Blick sogar fremdartigen Veranlassungen ausgehend, den Schüler durch Fragen, die uns als wahre Kinderfragen erscheinen, von dem falsch-philosophischen Schwulst zu befreien, und dann aber, wenn dieser wie ein Rauch hinweggeblasen ist [3], eben denselben durch eine unerwartete Wendung unmittelbar vor die höchsten Gegenstände zu stellen weiß, so daß ihm, was in unerreichbarer Ferne schien, in überraschender Nähe und in einer Klarheit erscheint, deren Eindruck bleibend ist und ihn für immer gegen allen Dünkel und leeren Dunst sicher stellt. Sokratische Gespräche sind nicht mehr für unsere Zeit, aber auf ähnliche Weise war doch das Ausgehen von Mythologie gemeint, und es hat zur Zeit, als ich diese Vorträge anfing, dieses Ausgehen von einer großen, allgemeinen und für jeden offenliegenden Erscheinung mir auf ähnliche Weise gedient.

[1] Nachgelassene Schriften 11. Th. S. 190.

[2] *Ἀσσα οὐκ ἐλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.* Clem. Alex. Strom. IV, 26.

[3] Anspielung auf Ausdrücke des Plutarch in der Abhandlung de Deo Socratis.

Wenn es einem dürren Formalismus unter Begünstigung zufälliger Umstände gelingen konnte, die Quellen wahrer Erkenntniß auszutrocknen, die Philosophie für eine Zeit lang mit einer Art von Stupor zu schlagen (stuporem philosophiae inducere), so durfte man hoffen, daß schon das Anschließen an eine frische, von der Philosophie bis jetzt unberührt gebliebene Thatsache dieser selbst eine neue Bewegung mittheilen werde. Wenn enge und beengende Ansichten in der Philosophie eine gleich enge Sprache zur Folge gehabt haben, in der keine Auseinandersetzung möglich ist, und die, weil sie auf alles nur einen gewissen Kreis von Formeln und Redensarten anzuwenden hat, zuletzt in ein wahres Irrereden ausartet, so ist schon viel gewonnen, wenn die Untersuchung auf einen Boden versetzt, auf einen Gegenstand gerichtet wird, der neue Mittel des Begreifens fordert, und indem er die Anwendung der alten verwirrenden Formeln nicht mehr gestattet, zu freiem und klarem Ausdruck nöthigt.

Wir werden also um so mehr uns aufgefordert fühlen, die Thatsache der Mythologie, die wir im ersten Theil dieser Vorlesungen zu begründen gesucht haben, von dem Punkt aus, an welchem wir stehen geblieben sind, weiter zu verfolgen. Ohnedieß hat uns die frühere Untersuchung auf ein Resultat geführt, bei dem wir nicht stehen bleiben können.

Die Mythologie ist uns erkannt als Erzeugniß eines theogonischen Processes, in den das Innere der Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn versetzt ist; aber dieser Begriff des theogonischen Processes ist selbst ein bloß durch Schlüsse, unverwerfliche zwar — aber er ist nicht ein von sich selbst, von seinen eigenen Prämissen aus gefundener und erkannter. Er ist nur die Grenze, bis zu welcher wir auf dem Wege der historisch-philosophischen Untersuchung gelangt sind, der Punkt, an dem wir sie vorerst abgebrochen hatten. Denn da wir uns gestehen mußten, daß um einen solchen, auf einem realen, von der Vernunft unabhängigen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott beruhenden Proceß zu begreifen, die gegenwärtige Philosophie keine Mittel darbiete, so veranlaßte uns dieß von unserem unmittelbaren

Gegenstande eine Zeit lang uns zu entfernen, auf die rein philosophische Entwicklung überzugehen und die ganze rationale Philosophie darzustellen, um zu zeigen, wie diese selbst zuletzt mit der Forderung der positiven Philosophie endigt. Wir könnten nun also letztere entwickeln, somit den Versuch machen, unmittelbar von den Anfängen der positiven Philosophie aus, erstens zu dem Begriff eines theogonischen Processes überhaupt, und von da zweitens zu einem solchen im Bewußtseyn zu gelangen. Allein dieß ist jetzt nicht unsere Absicht; wir behalten uns diesen Weg für einen anderen Vortrag vor, und treten nun vielmehr auf unsern früheren (analytischen) Weg zurück, indem wir das zuletzt gefundene Resultat wieder in seine Voraussetzungen verfolgen.

Die nächste Voraussetzung nun aber des theogonischen Processes ist uns bereits vorläufig und im Allgemeinen gefunden. Diese Voraussetzung ist der mit dem Wesen des Menschen gesetzte potentielle Monotheismus. In jenem angeblich natürlichen Monotheismus des Bewußtseyns, diesem Monotheismus, den es an sich hat, den es nicht los werden kann, — in diesem mit ihm verwachsenen Monotheismus also muß der Grund der theogonischen Bewegung des Bewußtseyns liegen. Dieß vorausgesetzt, ist auch leicht einzusehen, daß der Begriff des Monotheismus überhaupt das Gesetz und gleichsam den Schlüssel der theogonischen Bewegung enthalten muß. Von dorther müssen die Faktoren, muß der ganze Inhalt des theogonischen Processes gefunden werden.

Auf diesen Begriff (den des Monotheismus überhaupt) hat sich nun also die nächste Untersuchung zu richten, und zwar nicht auf die Weise, daß wir ihn selbst von vorn, d. h. von den allgemeinsten Principien abzuleiten suchen, sondern wie früher die Mythologie, werden wir jetzt diesen Begriff als eine Thatsache behandeln, und nur fragen, was er bedeute, was sein eigentlicher Inhalt sey, wobei nichts voraus angenommen ist, als eben nur dieß, daß er einen Inhalt und eine Bedeutung habe.

Den Begriff des Monotheismus auf diese Weise selbst gleichsam als Thatsache zu behandeln, hat um so weniger Schwierigkeit, als unter

der ganzen Masse philosophischer oder religiöser Begriffe keiner sich finden möchte, der in solcher Allgemeinheit als der überhaupt wahre zugestanden wäre, wenn auch über seinen Sinn oder eigentlichen Inhalt keineswegs eine ausgesprochene Uebereinstimmung vorhanden seyn sollte. Er ist 1) der gemeinschaftliche Mittelpunkt der mythologischen und der geoffenbarten Religion: in dieser ist er ohne alle Frage der höchste Begriff; erstere aber ist ohne zu Grunde liegenden Monotheismus nicht wirklicher Polytheismus; 2) selbst die sogenannte Vernunftreligion will ihn wenigstens enthalten; denn dafür will doch jeder, der nicht geradezu sich als Atheist erklärt, angesehen seyn, daß er kein Polytheist, also daß er ein Monotheist ist; ob er es darum wirklich und in der wahren Bedeutung sey, ist freilich noch eine Frage.

Mit diesem Vorbehalt also, daß sein eigentlicher Inhalt näher bestimmt werde (und eben dieß ist unsere Absicht), läßt ihn jeder gelten, und es möchte keine Untersuchung seyn, die sich mit allgemeinerer Zustimmung anfangen ließe als eben diese.

Um daher eine Uebersicht des Weges zu geben, der noch zurückzulegen ist, so werden wir 1) den Sinn oder näheren Inhalt des Begriffs zu erforschen haben, ein Geschäft, dem wir bei keiner möglichen Ansicht uns entziehen könnten. In einer Untersuchung, die den Polytheismus zum Gegenstand hat, muß alles schwankend seyn, solang man nicht mit völliger Sicherheit weiß, was sein Gegentheil bedeutet. In der früheren Entwicklung zwar haben wir diesen Begriff schon im Gegensatz zum bloßen Theismus, der nur überhaupt oder unbestimmter Weise Gott setzt, theils im Gegensatz zu dem bloß relativen Monotheismus, der im Grunde schon Polytheismus ist, bestimmt, in jener Beziehung als den bestimmten Begriff des wahren Gottes, in dieser als den Begriff des absolut oder wahrhaft Einen. Vorläufig war dieß hinreichend. Aber eben worin die wahre Einheit und demnach überhaupt die Wahrheit Gottes bestehe, dieß ist die Frage, die uns zu beantworten bleibt, und sind trotz aller Bemühung in der bisherigen Entwicklung Dunkelheiten oder Unbestimmtheiten zurückgeblieben, die wir nicht entfernen konnten, so sind es eben solche, die mit der Beantwortung dieser

Frage zusammenhängen. Bei einer Untersuchungsweise wie die gegenwärtige, die vom noch Unbestimmten ausgehend durch aufeinanderfolgende Bestimmungen erst das Wahre erreicht, kann nur das endliche letzte Resultat vollkommene Befriedigung gewähren. Der Lehrer muß hier das Vertrauen der Zuhörer in Anspruch nehmen, daß er sie nicht einen vergeblichen Weg führe. Gesetzt sodann — und wir haben alle Ursache dieß anzunehmen — es fänden sich in dem verstandenen Begriff (des Monotheismus) die Elemente, die uns in den Stand setzen, einen theogonischen Proceß überhaupt zu begreifen, so werden uns auch die Mittel gegeben seyn, einen theogonischen Proceß des Bewußtseyns als einen möglichen, und unter einer gewissen Voraussetzung nothwendigen einzusehen, und dann erst, wenn die Möglichkeit eines theogonischen Processes im Bewußtseyn gegeben ist, werden wir 3) daran denken dürfen, die Wirklichkeit einer solchen (theogonischen) Bewegung des Bewußtseyns an der Mythologie selbst nachzuweisen. Das Letzte wird erst die unmittelbare Erklärung, es wird die Philosophie der Mythologie selbst seyn.

* * *

Wir nehmen also jetzt den Begriff des Monotheismus als einen vorhandenen an, und die Frage ist bloß, was er enthält. Es handelt sich nicht darum, einen noch überall nicht vorhandenen Begriff zu gewinnen oder zu erzeugen, sondern nur sich bewußt zu werden, was in einem schon vorhandenen und allgemein zugegebenen Begriff gedacht werde und was in ihm nicht gedacht werde. Man könnte zwar dieser Erörterung des Begriffs Monotheismus gleich mit der Frage entgegentreten, was denn wohl an diesem einfachen und jedem Kinde, das einen christlichen Religionsunterricht genossen hat, bekannten Begriff viel zu erörtern seyn werde, und hierauf will ich auch zuerst antworten. — Jede Erörterung eines Begriffs setzt einen Zweifel über den wissenschaftlichen Sinn oder Inhalt des Begriffs voraus. Wie könnte aber der Inhalt eines Begriffs zweifelhaft seyn, in dem wir insgesammt geboren und erzogen sind, und den wir als die letzte Grundlage unsrer ganzen geistigen und sittlichen Bildung erkennen müssen?

Wenn irgend ein anderer, müßte doch (so scheint es) dieser Begriff außer Zweifel gestellt seyn, der noch überdieß nicht der bloßen Schule, sondern der Menschheit angehört, und nicht bloß ein wissenschaftlicher, sondern ein weltgeschichtlicher Begriff ist. — Zunächst nun will ich nicht leugnen, daß nach der gewöhnlichen Erklärung der Begriff des Monotheismus freilich ein gewissermaßen von selbst sich verstehender, insofern auch vollkommen klarer ist. Aber eben dieses sich von selbst Verstehende des Begriffs bildet hier die Schwierigkeit. Man sollte doch glauben, ein Begriff, dessen Feststellung in der Menschheit so lange Kämpfe erforderte, der erst seit etwa anderthalb tausend Jahren zum herrschenden geworden ist, und auch jetzt, zwar die bessere und gesittetere, aber doch immer nur noch die kleinere Hälfte des Menschengeschlechts beherrscht — ein solcher Begriff müsse ein Begriff von besonderem Inhalt, nicht ein unmittelbar und von selbst sich verstehender seyn. Je wichtiger und durch seinen weltgeschichtlichen Erfolg bedeutender dieser Begriff geworden ist, desto mehr also muß es erlaubt seyn zu zweifeln, ob der angebliche Inhalt desselben auch der wahre und wirkliche sey. Man könnte dagegen zwar einwenden: Wenn dieser Begriff seinem wahren Inhalt nach nicht verstanden ist, wie konnte er diese Herrschaft über den einsichtsvolleren, durch Wissenschaft gebildeten Theil der Menschheit erlangen? Allein auch sonst sind die Sachen in der Menschheit eher, als die wissenschaftlichen Begriffe derselben, wie das Königthum seit undenklichen Zeiten in der Welt ist, und dennoch, wenn man heute Umfrage halten wollte über dessen eigentlichen Grund und wahre Bedeutung, würde man die verschiedensten Antworten erhalten. — Wie auch jener erste große Uebergang von der Vielgötterei zur Anerkennung des einigen Gottes vermittelt worden, durch Wissenschaft, oder vielleicht überhaupt auf eine der vormaligen Menschheit begreifliche Weise, ist er nicht bewirkt worden; es könnte also leicht seyn, daß die später hinzutretende Reflexion über die eigentliche Ursache, d. h. über den wahren Inhalt des Begriffs, durch den diese große Veränderung hervorgebracht worden, sich getäuscht hätte. Ist nun aber ein erwünschter und jedem erfreulicher Zustand begründet, so fragt man nicht mehr nach seinem Ursprung, man richtet

sich darauf ein, ihn zu genießen und zu benutzen, ohne seiner Grundlage weiter nachzuforschen, ja man wagt lange Zeit nicht, diese mit freiem Blick zu betrachten, zum Theil aus Furcht, das ganze Gebäude der angenommenen Lehren und Begriffe zu erschüttern. Das allgemeine Anerkanntseyn eines Begriffs leistet überhaupt keine sichere Bürgschaft für dessen wissenschaftliche Ergründung, und man könnte vielmehr ohne Paradoxie behaupten, die wissenschaftliche Ergründung eines Begriffs stehe meist im umgekehrten Verhältniß mit der Allgemeinheit seines Gebrauchs. In der Regel sind es gerade diejenigen Begriffe, deren jeder sich berühmt und die gleichsam in beständiger Anwendung sind, die am Blindesten gebraucht werden; jeder verläßt sich auf den andern und denkt, ein solcher allgemein gebrauchter Begriff müßte doch wohl außer allen Zweifel gestellt seyn.

Man könnte sich noch speciell darüber wundern, daß heutzutage, wo manche Theologen in der Philosophie so frucht- und erfolglos gleichsam nicht hoch genug sich versteigen können, es nicht einmal Einem dieser Herren, z. B. einem Daub, eingefallen ist, nur vorerst diesen ersten und, wie es scheint, einfachsten Begriff ins Reine zu bringen, ehe sie sich so bis in die Unverständlichkeit verlieren. Wer weiß aber nicht, daß es ein allgemeiner Fehler des Menschen ist, im Weiten und Ungemessenen zu suchen, was er ganz in der Nähe haben könnte, und ans Complicirteste sich zu wagen, eh' er die einfachsten Begriffe hat.

Was die Lehren der rationalen Theologen insbesondere betrifft, von denen man doch am ehesten erwarten sollte, daß sie über diesen Begriff völlig im Klaren wären, so muß ich aufrichtig gestehen, daß ich in älteren und neueren Lehrbüchern mich vergebens nach einem befriedigenden Aufschluß über diesen ersten aller Begriffe umgesehen habe. Von den philosophischen Lehrbüchern habe ich bemerkt, daß sie meist sachte an dem Begriff von der Einheit Gottes vorbeizuschleichen suchen, wahrscheinlich als an einem sich von selbst verstehenden, der zu klar sey, als daß man nöthig hätte, bei ihm sich zu verweilen. Was aber die positiven Theologen betrifft, und zwar nicht bloß neuere, sondern selbst ältere, so wird kein Unbefangener umhin können, auch bei ihnen in der

Behandlung dieſes Begriffs eine auffallende Unſicherheit, ein Schwanken ſelbſt in dem Ausdrucke (z. B. die deutſchredenden wiſſen nicht, ſollen ſie ſagen Einheit oder Einzigkeit Gottes) und eine gewiſſe verdächtige Eile wahrzunehmen, mit der ſie über dieſen erſten aller Begriffe hinwegzukommen ſuchen, gleich als vertrüge er kein feſtes Auftreten oder als brächte tieferes Eindringen Gefahr [1].

Die Urſache dieſer Verlegenheit iſt auch eben nicht ſchwer zu entdecken; denn die Formel, in welcher ſie den Begriff und die Lehre von der Einheit Gottes ausdrücken, iſt die bekannte: daß außer Gott kein anderer Gott iſt. (Indem ich bei meiner Kritik des Begriffs von dieſer Formel ausgehen werde, ſo fordere ich Sie alle auf, ſich zu beſinnen, ob Ihnen eine andere Erklärung des Begriffs Monotheismus irgendwo jemals vorgekommen iſt).

Betrachten wir nämlich dieſe Erklärung, ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie jener Satz: daß außer Gott kein anderer Gott iſt, eigentlich eine rein überflüſſige Verſicherung enthält. Denn ich könnte wohl verſucht ſeyn, außer einem Gott, den ich angenommen, noch einen oder mehrere andere zu denken. Nachdem ich aber einmal nicht einen Gott, ſondern Gott ſchlechthin geſetzt habe, iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen, welche

[1] Als Beweis jener Unſicherheit kann ſchon die verſchiedene Stellung angeſehen werden, die man dieſem Begriff im Ganzen der chriſtlichen Dogmatik gegeben hat. Man ſollte gewiß erwarten, daß dieſer Begriff, der gleichſam zwei Welten oder zwei Seiten der Geſchichte, die heidniſche und die chriſtliche, voneinander ſcheidet, auch gleich zuerſt, vor allen anderen und als allen zu Grund liegender und darum abſolut ſelbſtändiger aufgeſtellt werde. In älteren Lehrbüchern findet man auch wohl noch vor der Abhandlung der einzelnen ſogenannten Attribute ein beſonderes Kapitel über die Einheit des göttlichen Weſens, noch z. B. bei Johann Gerhard (ſ. deſſen Loc. Theoll. Vol. III, c. VI), unſtreitig im Gefühl, daß alles, was in der Folge geſagt werden möchte, doch richtiger Weiſe nur von dem einzigen Gott zu ſagen ſeyn würde. Ganz anders aber in den ſpäteren. Hier hat die Einheit oder Einzigkeit ſchon gleichſam aufgehört, Gegenſtand einer beſonderen Lehre zu ſeyn; ſie erſcheint nicht mehr als ſolche hervorgehoben, ſondern in der allgemeinen Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, gleichſam verſteckt neben und unter anderen, die als gewiſſermaßen voraus (von ſelbſt) ſich verſtehende angeſehen werden, wie die Ewigkeit, das von-ſelbſt-Seyn, die Unendlichkeit u. ſ. w.

Veranlaſſung ich haben könnte, ja wie es nur möglich wäre, Gott noch einmal oder mehrmals zu ſetzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es aber nicht ein möglicher Irrthum, ſondern eine reine Ungereimtheit iſt, außer Gott, den ich einmal als Gott geſetzt habe, noch einen Gott oder mehrere zu ſetzen, ſo iſt die entgegengeſetzte Verſicherung als ausdrückliche Verſicherung, als Behauptung vorgetragen, ſelbſt auch eine Ungereimtheit. Hieraus möchte ſich alſo wohl hinlänglich die Art von Blödigkeit erklären, welche Theologen anwandelt, wenn ſie von dem Begriff des einzigen Gottes oder von dem Monotheismus Rechenſchaft geben ſollen. Denn wie ſoll man beweiſen, was niemand einfallen kann zu leugnen, oder widerlegen, was ebenſowenig jemand einfallen kann zu behaupten? Wenn ich außer Gott einen anderen Gott auch nur denken könnte, ſo hätte ich jenen ſchon nicht als Gott, ſondern gleich nur als *einen* Gott geſetzt. Umgekehrt alſo, wenn ich leugne, daß außer Gott ein anderer ſey, ſo habe ich ihn damit wieder nur als *Gott*, nicht aber als den einzigen Gott geſetzt, ein Ausdruck, der hier völlig pleonaſtiſch wäre. Es begegnet hier der Theologie gewiſſermaßen das Gegentheil von dem, was bei anderen Dogmen, die ihr wegen zu großer Dunkelheit zu ſchaffen machen; denn hier iſt es vielmehr die zu große Klarheit, was ihr Ungelegenheit verurſacht; man ſchämt ſich gleichſam, als beſondere Lehre, ja als Dogma einen Satz auszuſprechen, der ſich ſo ganz von ſelbſt verſteht.

Wenn die ehemaligen Wolffianer ſich nicht wenig damit wußten, aus ihrem ſogenannten Principium indiscernibilium beweiſen zu können, daß auch Gott außer Gott, oder Gott noch einmal geſetzt, doch nur Ein Gott (nicht wirklich ein zweites Weſen, ſondern nur daſſelbe Weſen nochmals) gedacht ſeyn würde[1]: ſo hätten ſie billig erſt zeigen ſollen, wie jemand das anſtellen könne, außer Gott noch einmal Gott zu denken. Uebrigens dient eben dieſe Anwendung des Grundſatzes des nicht zu Unterſcheidenden zum Beweis, daß man die Lehre von der Einheit Gottes wirklich nicht anders, ſondern ebenſo verſtanden. In dieſem Sinn, daß A Gott (wirklich *Gott*, nicht einen Gott) bedeutete und

[1] S. Canzens Usus philos. Leibniz. in Theologia p. 275.

dann doch A + A + A ... gesetzt würde, hat es niemals Polytheismus geben können; also kann auch das Gegentheil, in demselben Sinne gedacht, nicht Monotheismus seyn. Denn entweder denke ich überhaupt nicht Gott, so ist dieß Atheismus, oder ich denke Gott, so habe ich ihn schon als den schlechthin einzigen gedacht. Für Polytheismus ist hier nirgends Raum. In diesem Sinne hatte Hermann ganz Recht, wenn er den Polytheismus als eine Unmöglichkeit ansah, und wenn er demgemäß alles aufbot, dem geschichtlich vorhandenen wenigstens in seinem Ursprung einen andern und uneigentlichen Sinn zu suchen. Ist aber der Polytheismus eine Unmöglichkeit, so ist Monotheismus als besonderer Begriff nicht weniger eine Unmöglichkeit. Beide Begriffe stehen und fallen miteinander.

Ich erinnere Sie daran, daß noch weiter vermöge einer alten, aber eben darum gedankenlos gewordenen Nothwendigkeit, wenn von dem einzigen Gott die Rede ist, das Epitheton wahr hinzugefügt zu werden pflegt, indem man sagt: der einzigwahre Gott, und man sollte daraus schließen, der wahre Gott und der einzige Gott seyen selbst gleichbedeutende Begriffe, die Wahrheit Gottes bestehe eben in seiner Einzigkeit, und umgekehrt, seine Einzigkeit sey zugleich seine Wahrheit. Demgemäß bestimmt würde jener Satz so lauten: Außer dem einzig wahren Gott ist kein anderer. Aber wer ist denn nun der Gott, *von* welchem in diesem Satz geredet wird, also das Subjekt des Satzes? Antwort: das Subjekt des Satzes ist selbst schon der einzige Gott. Die Aussage setzt selbst schon den einzigen Gott voraus; denn sie sagt nur von dem *einzigen* Gott, daß kein anderer außer ihm sey. Wer ist denn nun aber dieser einzige Gott, von dem sie sagt, daß kein anderer außer ihm sey? Etwa wieder derjenige, außer dem kein anderer ist? Unmöglich! Da lautete der Satz so: der Gott, außer dem kein anderer ist, ist der, außer dem kein anderer ist, und die letzte Tautologie wäre ärger als die erste. Die Einzigkeit, welche im Subjekt des Satzes schon gesetzt ist, muß also eine andere Einzigkeit seyn, als die in der eigentlichen Aussage behauptet wird. Nun ist die letzte als Einzigkeit nach *außen* gemeint, wie daraus erhellt, daß nur

von dem gesprochen wird, das außer Gott nicht ist. Also kann die erste, die schon im Subjekt des Satzes ausgesprochen, nicht auch die Einzigkeit nach außen, sie kann nur die innere Einzigkeit seyn, die Einzigkeit Gottes bezogen auf sich selbst, d. h. die Einzigkeit Gottes als solchen, und nur in dieser kann voraussichtlich der eigentliche Begriff des Monotheismus enthalten seyn.

Man hat Beweise für jenen Satz aufgestellt; denn Beweise bedarf es, damit der Schein einer besonderen Lehre entsteht. Eine der gewöhnlichsten Argumentationen für die Einheit oder Einzigkeit Gottes — denn, wie gesagt, selbst über diese Ausdrücke ist man nicht ganz einig — beruht auf dem Begriff der höchsten Ursache. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß eine höchste Ursache, inwiefern sie dieß ist und als solche, immer nur Eine seyn kann; aber diese Einzigkeit wäre doch nicht jene ganz unbedingte, die man mit dem Begriff Gott verbindet; eine solche Einzigkeit würde sich noch immer auch mit einem bloßen Primat oder Principat vertragen, den man Gott in der Hervorbringung der Dinge zuschriebe, sie würde aber nicht verhindern, ihm eine zweite Ursache an die Seite zu setzen, die sogar an sich, d. h. abgesehen von der Wirkung, ganz eben das seyn könnte was Er ist, so, daß derjenige, den wir nun Gott nennen, nicht durch sein Wesen, sondern bloß durch die absolute Superiorität seiner Wirkung — bei Hervorbringung der Welt ein ausschließliches Recht auf den Namen Gott behauptete. Man könnte sich das Verhältniß etwa so vorstellen, daß man annähme, jener Gott, welcher die höchste und als solche einzige Ursache ist, sey dem andern in der ersten Anlage zu einer Schöpfung nur zuvorgekommen, diesem aber, der nun keinen Raum für eine eigne Schöpfung habe finden können — indem alle Möglichkeiten einer solchen schon durch die erste erfüllt gewesen — diesem sey, ohne daß er eben als von Natur böse zu denken wäre, aber wenn er nicht zu einer völligen und immerwährenden Unthätigkeit sich selbst bestimmen wollte, so sey ihm nichts weiter übrig geblieben, als einen Einfluß auf die Schöpfung des andern zu gewinnen, wodurch diesem dann seine Schöpfung natürlich verkümmert worden; der erste Urheber

habe dem Verderben zwar mit aller Kraft zu steuern gesucht, aber die Wirkung einer ihm wesentlich oder an sich gleichmächtigen Ursache doch nicht völlig aufzuheben vermocht; auf diese Weise sey dann diese gemischte Welt entstanden, in der ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen wahrgenommen werde, in der eines immer gegen das andere gesetzt, nichts in seiner völligen Lauterkeit, und gleichsam ohne einen verborgenen Feind sey, der es in seinem Daseyn untergrabe; an dieser gemischten Welt habe also auf solche Art der andere doch auch seinen, zwar bestrittenen und untergeordneten, aber denn doch auch seinen Theil gehabt. So ungefähr könnte man also der höchsten Ursache, ohne diesen Begriff aufzuheben, sogar einen andern, einen Gegengott an die Seite stellen. Wollte man ihr aber auch nicht einen andern Gott an die Seite setzen, so würde der bloße Begriff der höchsten Ursache wenigstens eine geringere Miturſache nicht ausschließen, etwa eine ursprünglich aller Ordnung und aller Regel widerstrebende Natur, über welche dann erst gleich dem Anaxagoreischen *νοῦς* die an sich verständige, als eine stärkere, gekommen wäre[1], und sie Ordnung und Verstand gelehrt, die widerstrebende und unwillige der Regel und Form unterworfen hätte. Keine dieser beiden Ansichten läßt sich aus dem bloßen Begriff der höchsten Ursache widerlegen; noch weniger aber ließe sich, wenn man unter der höchsten Ursache eine jede Mitwirkung absolut ausschließende verstehen wollte, — noch weniger ließe sich eine höchste Ursache in diesem Sinn aus dem Anblick der Welt selbst beweisen, die uns vielmehr durchgängig offenbar zwei in ihrer Wirkung voneinander unabhängige Principien zeigt, deren eines aller Form und Gestalt zu widerstreben scheint, das andere stets wieder alles in die Schranke und das Maß zurückführt; aber ob das eine dieser Principien, und zwar das nach unsrer Ansicht minder gute von dem besseren (was auf jeden Fall schwer begreiflich zu machen wäre), oder ob beide gemeinschaftlich von einem höheren abstammen, oder ob sie von jeher in gegenseitiger Unabhängigkeit coexistirt haben, darüber kann wenigstens die Welt kein

[1] *Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν*, wird als anaxagoreisch angeführt.

Zeugniß ablegen. Geſetzt aber endlich, es ließe ſich aus dem Anblick der Welt, aus welcher doch allein auf die Urſache zu ſchließen wäre, geſetzt, es ließe ſich aus dieſer ein völlig überzeugender Schluß ziehen auf die absolute, ſchlechterdings keine Mitwirkung zulaſſende Einheit der erſten Urſache, ſo wäre auch dann dieſe höchſte Urſache, oder Gott, doch nur, wie man zu ſagen pflegt, der That nach, ipso actu, einzig, nicht aber der Natur nach. Die Theologen nennen aber die Einzigkeit Gottes eine Einzigkeit der Natur oder dem Weſen nach, ſo daß eigentlich nicht bloß kein anderer Gott außer ihm iſt, wie ſie gewöhnlich ſich ausdrücken, ſondern keiner ſeyn kann, daß es Gott durch ſeine Natur unmöglich iſt, etwas außer ſich zu haben, ſowohl das ihm gleich, als das ihm ungleich wäre [1].

Es ſcheint, man hat bis jetzt bei der Entwicklung des Begriffs Monotheismus immer nur an den eigentlichen Polytheismus gedacht. Allein das eben angeführte Syſtem läßt ſich nicht als direkter Gegenſatz des Monotheismus anſehen, denn es iſt in der That nicht Polytheismus. Man kann nicht ſagen, dieſe Lehre ſey unmittelbar der Lehre von dem einzigen Gott entgegen; denn auch ihr iſt der von ihr gut genannte Gott doch in der That der einzige wahre Gott, der andere aber der Nicht-Gott, der falſche, der unrechte Gott. Und dennoch betrachten wir dieſe Lehre als ein falſches, der wahren Religion entgegengeſetztes Syſtem. Denn der wahre Gott des dualiſtiſchen Syſtems iſt eigentlich nur zufällig der wahre, wie er auch nur zufällig der gute heißt. Denn der andere, der im Syſtem der zwei Principien als Princip oder Urſache des Böſen betrachtet wird, hat angenommenermaßen mit dem erſten völlig gleiche Macht, und alſo auch völlig gleichen Fug und gleiches Recht, zu ſeyn, d. h. ſich zu äußern und zu wirken, ſich mit einem Seyn zu

[1] Deus autem est unicus non modo actu ipso, ut tamen plures Dii essent possibiles, sed quia contrarium ne fieri quidem potest. Unde patet (ut hoc obiter moneam) hanc unitatem non debere probari ex sufficientia unius Dei; ostenderet haec ratio, non opus esse. ut actu ipso plus quam unus existat Deus, non vero plurium possibilitatem refellit, utpote quae, si cetera essent paria, tamen locum habere posset. Weissmann. Institt. Theol. p. 198.

umgeben, ſich ein Seyn, ein Reich zu erſchaffen; alſo hat er mit dem erſten auch ganz daſſelbe Recht, das was ihm entgegenſteht und wovon er ſich in ſeinem Seyn gehemmt, gehindert, oder angegriffen und beſtritten fühlt, böſe zu nennen — ihm iſt das Böſe, was für uns, die wir in der Schöpfung des andern Gottes leben, das Gute iſt, und umgekehrt, ihm iſt das das Gute, was für uns das Böſe: es kommt alles nur auf den Standpunkt an; es iſt daher unbegreiflich, wie ein neuerer Schriftſteller (Friedrich Schlegel) von ſeinem Eifer gegen das Syſtem des Pantheismus ſich ſo weit fortreißen ließ, das Syſtem des Dualismus vorzüglich darum zu preiſen und als das beſſere darzuſtellen, weil es den ewigen Unterſchied von Gut und Bös als einen abſoluten feſtſtelle. Davon haben wir ſo eben das Gegentheil geſehen, wie nämlich vielmehr gerade der Dualismus dieſen Gegenſatz in einen bloß relativen verwandelt, der jederzeit nur von einem partiellen — alſo parteiiſchen Standpunkt gemacht wird. Wenn demnach der Dualismus, der in einer vollſtändigen Aufzählung der möglichen religiöſen Syſteme nicht übergangen werden darf — es iſt eine bekannte Sache, daß in einem Ganzen zuſammengehöriger und auf denſelben Gegenſtand ſich beziehender Begriffe kein einzelner ohne die anderen vollſtändig zu beſtimmen iſt — es kann bei dieſer Berückſichtigung oder Erwähnung des Dualismus übrigens ganz dahin geſtellt bleiben, ob das Syſtem, in dem Sinn, in welchem es hier genommen worden, hiſtoriſch jemals exiſtirt hat, namentlich kann ganz dahingeſtellt bleiben, ob der parſiſche Dualismus in ſeinem Urſprung wirklich als Dualismus gemeint war; es iſt genug, daß der Dualismus als ein von Polytheismus und Monotheismus gleich unterſchiedenes Syſtem unter den möglichen religiöſen Syſtemen eine beſondere Stelle einnimmt — wenn alſo dieſes Syſtem einerſeits ein unſtreitig falſches und verwerfliches iſt, andrerſeits aber doch nicht unmittelbar oder direkt dem Monotheismus entgegengeſetzt iſt, ſo muß es in Widerſpruch ſtehen mit einem andern Begriff, jedoch mit einem ſolchen, der zum wahren Syſtem, alſo zum Monotheismus erforderlich, der alſo vom Monotheismus ſelbſt ſchon vorausgeſetzt wird. Denn der wahre Begriff iſt überall der letzte, der finale und vollſtändige,

der, zu welchem fortgegangen wird, für den es aber eben darum einen Ausgangspunkt gibt. Dieſer Ausgangspunkt für den Monotheismus kann nun nichts anderes ſeyn als der bloße Theismus, und wir werden daher das Verhältniß ganz richtig beſtimmen, wenn wir ſagen: der Polytheismus ſtehe dem Monotheismus, der Dualismus eben ſchon dem Theismus entgegen. Was nun aber unter dem bloßen Theismus in der Unterſcheidung von Monotheismus zu verſtehen ſey, dieß wird ſich durch die weitere Reflexion erklären, zu der wir jetzt fortgehen.

Die Formel, in welcher der Monotheismus gewöhnlich ausgeſprochen wird, iſt eine leere, tautologiſche. Dieß war unſer erſter Punkt. Sie iſt aber 2) auch rein illuſoriſch. Denn auf dem Standpunkt, wo die Theologen von der Einheit Gottes reden, muß, wenn man hört, daß außer ihm kein anderer Gott ſey, ganz natürlich die Frage entſtehen, ob denn etwas anderes außer ihm ſey. Dieſe Frage können die Theologen aber nur verneinen. Denn ſie ſelbſt rechnen die Einheit oder Einzigkeit unter diejenigen Eigenſchaften, die Gott vor allem Thun, vor allem Actus, merâ naturâ zukommen. Auf dieſem Standpunkt müſſen ſie alſo ſelbſt ſagen, daß nichts außer Gott ſey, weil ſie alles außergöttliche Seyn ſelbſt nur von der freien Cauſalität Gottes herleiten (wie denn alles, was vor allem Actus außer Gott wäre, als ein unabhängig von ihm Vorhandenes, ihm gleich urſprünglich und inſofern überhaupt äquipollent ſeyn müßte, ſo daß — auch aus dieſem Grunde — der Satz: „es iſt kein anderer Gott außer Gott", auf dem gegenwärtigen Standpunkt nur ſo viel heißen würde: es iſt nichts außer ihm). Wenn nun aber außer Gott nicht bloß kein anderer Gott, ſondern nichts iſt, ſo iſt ja ſoweit Gott nicht der einzige Gott, ſondern der ſchlechthin Einzige (nur ὁ μόνος, nicht aber ὁ μόνος θεός). Iſt nicht die Exiſtenz eines anderen Gottes, ſondern jede Exiſtenz hier zu leugnen, ſo handelt es ſich auch nicht um die Einzigkeit Gottes als ſolchen, ſondern nur um die abſolute Einzigkeit Gottes[1]. — Um aber den Schein hervorzubringen, als wäre das, was nur die abſolute

[1] Darauf (daß nämlich außer Gott nichts iſt) führen auch die Beweiſe, welche die Theologen für die Einzigkeit aus der Natur Gottes führen, z. B. der von

Einzigkeit ist, die Einzigkeit Gottes als solchen, schalten sie jenes „kein anderer Gott" ein, und dadurch verwickeln sie sich in jene Tautologie oder rein überflüssige Versicherung.

Die Theologen (unter denen ich nicht gerade immer die gewöhnlich so genannten, sondern auch die Philosophen verstehe, inwiefern sie mit spekulativer Theologie sich beschäftigen), diese wissen also im Grunde von keiner anderen Einzigkeit, als die ich schon ausspreche, indem ich sage: Gott (nicht: ein Gott). Fragt man aber nach dem Sinn dieser absoluten Einzigkeit, oder fragt man, warum Gott nicht ein Gott, sondern Gott ist, so kann ich darauf nicht wieder antworten: weil kein anderer außer ihm ist, denn damit würde ich nur in einem Cirkel mich herum drehen; daß er also Gott ist, kann nicht darauf beruhen, daß kein anderer, sondern nur darauf, daß nichts außer ihm ist (was freilich vorerst auch noch nicht erklärt, was er selbst ist). Hinwiederum dadurch, daß nichts außer ihm ist, komme ich immer wieder nur auf den Begriff Gott oder des schlechthin Einzigen, nicht aber auf den Begriff des einzigen Gottes. Es wäre daher zwar leicht möglich, dem gewöhnlichen Ausdruck eine Form zu geben, in der er allerdings etwas sagte und die Tautologie des gewöhnlichen vermieden würde. Man müßte nämlich den Satz so aussprechen: daß nicht ein Gott ist, außer dem noch einer oder mehrere andere seyn könnten, — sondern nur Gott; allein bei diesem Ausdruck wäre es dann auch offenbar, daß der Satz nicht mehr enthielte als der frühere: Gott Ist; es wäre offenbar, daß der Satz nicht etwas über Gott sagte, d. h. nicht etwas über Gott Hinausgehendes ausspräche — daß er nichts von Gott aussagte, sondern nur eben den Begriff Gott selbst wiederholte; d. h. also, es wäre offenbar, daß der Satz nicht Monotheismus, sondern eben bloßen Theismus enthielte. Um den Gehalt dieses Satzes: es ist — nicht ein Gott, außer dem einer oder mehrere andere seyn könnten, sondern — nur Gott, um den Gehalt dieses Satzes auszudrücken, wäre das Wort Theismus vollkommen hinreichend, das zusammengesetzte Monotheismus

der Unendlichkeit hergenommene; sie beweisen alle zu viel; sie beweisen nicht nur, daß außer Gott kein anderer Gott, sondern daß nichts außer ihm sey.

aber völlig überflüssig[1]. Hieraus erhellt, daß die herkömmliche Erklärung des Begriffs Monotheismus, wenn sie auf ihren wahren Werth zurückgeführt, d. h. von ihrem bloß Scheinbaren, eigentlich aber nur Tautologischen befreit wird, nur Theismus, nicht aber Monotheismus enthält. Dieß ist ein sehr wichtiger und großer Unterschied. Dessen ohngeachtet möchte ich nicht behaupten, daß es nicht solche geben könnte, welche sich damit vollkommen zufrieden erklärten und der Meinung wären, es bedürfe in der Theologie nichts Weiteres, es sey am bloßen Theismus genug und ein besonderer Begriff unter dem Namen Monotheismus ein reiner Ueberfluß. Zwar in früherer Zeit war der Name Theismus nicht zum besten angeschrieben, und wenn man von irgend jemand sagte: er sey ein bloßer Theist, so hieß dieß fast ebenso viel als er sey ein Atheist, nämlich ein solcher, der nicht den wahren Gott, sondern statt dessen irgend ein bloßes Phantom oder simulacrum des wahren Gottes behaupte. Aber dieser unangenehme Nebenbegriff, der mit dem Wort Theismus sonst verbunden war, hat sich neuerer Zeit gänzlich, ja es hat sich beinah' die Erinnerung daran verloren[2]. Es scheint zwar, daß man in der christlichen Glaubenslehre den Begriff des Monotheismus nicht wohl entbehren könne und daß man schon darum den bisherigen tautologischen Begriff beibehalten müsse. Man wird wenigstens da dieses Begriffs bedürfen, wo der Unterschied des Christenthums von dem Heidenthum zu erwähnen ist, eine Erwähnung, die

[1] Schleiermacher sieht die wahre Bewandtniß der Sache wohl ein, wenn er sagt (christl. Glaube 1. Th. S. 306), die Einheit Gottes könne ebensowenig bewiesen werden, als das Seyn Gottes, was so viel heißt, als sie enthalte nicht mehr, als schon der bloße Theismus für sich enthalte.

[2] Man möchte wohl fragen: Wie kann Theismus = Atheismus seyn? Antwort: Man kann gar nicht von Gott überhaupt reden, wenn man wirklich von Gott redet. Wer nur von Gott überhaupt redet, redet nicht von dem wahren Gott, also von irgend etwas anderem, das er nur mit dem Namen Gott belegt. Sein Theismus ist also = Atheismus, dieß Wort im negativen Sinn genommen. Der bloße Begriff Gott, θεός, ist an sich leer, ein bloßes Wort; um von dem wirklichen Gott zu reden, der nicht bloß θεός, sondern, wie selbst die Griechen unterscheiden, ὁ θεός ist, der bestimmte Gott, muß eine Bestimmung hinzukommen. Man sagt auch nicht: θεὸς ist Einer, sondern ὁ θεὸς εἷς ἐστιν.

doch wohl nicht umgangen werden kann. Allein auch das ist, bei den Ansichten, welche bisher über die Bedeutung des Polytheismus so ziemlich allgemein angenommen sind, nicht so gar nothwendig. Denn es ist ja doch ganz einfach zu sagen: Monotheismus hatte ursprünglich nur Sinn und Bedeutung in Bezug auf Polytheismus und im Gegensatz mit ihm. Nachdem nun aber die Gefahr und selbst jede Möglichkeit der Vielgötterei für uns verschwunden ist, so verhindert nichts, den Monotheismus als besonderen Begriff, wie schon längst stillschweigend, endlich auch ausdrücklich verschwinden zu lassen; nichts verhindert, daß der tautologische und im Grunde nur pleonastische Ausdruck: der einzige Gott, in den höheren, allgemeineren, in den Begriff Gott sich auflöse, der keines Zusatzes bedarf. Denn eigentlich gibt es doch nur Theisten und Atheisten. Theisten sind vor allem die Juden, von denen unser Glaube sich herschreibt, dann wir die Christen, und die Muhammedaner, die von uns beiden ausgegangen sind. Einen Polytheismus gibt es eigentlich gar nicht. Die sogenannten Götter der Heiden haben nur zufällig religiöse Bedeutung erhalten, und sind an sich nicht Götter, sondern z. B. bloße personificirte Naturkräfte; das Theistische in ihren Vorstellungen ist nur scheinbar und ursprünglich ohne alle religiöse Bedeutung. Die Anhänger der Vielgötterei sind also eigentlich nur Atheisten. Man könnte sich hinsichtlich dieser Erklärung, nach welcher die Polytheisten eigentlich nur Atheisten sind, sogar auf die Autorität eines Apostels berufen, der zu den Ephesern sagt: *Ητε ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, ihr wart ohne Gott — als Atheisten — in der Welt. Sie sehen, welche Wichtigkeit für unsere Untersuchung der Begriff des Monotheismus hat, daß er sogar über die Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Mythologie entscheidet.

Zweite Vorlesung.

Ich komme auf die frühere Behauptung zurück, daß, so seltsam es scheine, der Begriff des Monotheismus bis jetzt nicht richtig bestimmt worden. Es liegt uns nun also ob, an die Stelle des Unrichtigen das Richtige zu setzen. Dieß wird nicht anders geschehen können, als, indem wir zufolge der vorläufig erkannten Unterscheidung zwischen der absoluten Einzigkeit Gottes und zwischen der Einzigkeit Gottes als solchen jede von diesen ihrer eigentlichen Bedeutung nach genau zu bestimmen suchen. Hiebei können wir aber nicht wohl anders als von der absoluten Einzigkeit ausgehen, die sich auch jedem zuerst darstellt. Denn jeder, der das Wort Gott ausspricht, fühlt, daß er damit schon eine Einzigkeit — nicht sowohl ausgesprochen, als vielmehr vorausgesetzt hat, eine Einzigkeit, die er schon denken muß, damit er Gott (nicht: einen Gott) denke, mit der er also eben damit eigentlich noch nicht Gott selbst gedacht hat. Wäre außer Gott ein anderer — nicht wirklich, sondern — möglich, so wäre er schon nicht Gott, sondern ein Gott. Also das ist zum voraus, so zu sagen noch eh' er Gott ist, ausgemacht, daß er das ist, was seines Gleichen — nicht, wie man gewöhnlich sagt, nicht hat, sondern — nicht haben kann. Was ist nun aber das, was seines Gleichen nicht haben kann? Was seines Gleichen hat, hat mit diesem etwas gemein, und wäre es auch nur das Seyn: dann ist sowohl Es selbst, das von dem wir reden, als das was wir ihm vergleichen oder als seines Gleichen ansehen — beides ist ein Seyn. Ebenso wenn etwas außer Gott ist, so hat er mit diesem eben das Seyn gemein,

d. h. sowohl Er ist, als Dieses. Wenn also nichts außer ihm seyn kann, so kann er selbst nicht ein Seyn seyn, d. h. ein solches, was an dem Seyn nur Theil hat (wie z. B. was ein Weißes oder ein Rothes oder ein Schönes ist, nur an dem Weißen, an dem Rothen, an dem Schönen Theil hat, nicht aber das Weiße, das Rothe, das Schöne selbst ist). Ist nun Gott nicht ein Seyn, etwas das an dem Seyn nur Theil hat, so bleibt nichts übrig, als daß er das Seyende selbst sey, ipsum Ens, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, und dieß ist denn auch jener nothwendige Vorbegriff Gottes, den wir setzen müssen, damit wir Gott (nicht: einen Gott) setzen. Gott ist also das Seyende selbst. Aber dieß, das Seyende zu seyn, ist nicht die Gottheit an ihm, sondern nur die Voraussetzung seiner Gottheit. Nur das, was das Seyende selbst ist, kann Gott seyn, aber das Seyende ist darum noch nicht für sich selbst auch Gott, sondern es muß eine Bestimmung hinzukommen, daß es Gott sey[1], und inwiefern das, was eine Bestimmung annimmt oder zu erhalten fähig ist, im logischen Sinn die Materie genannt wird, so können wir sagen: das Seyende zu seyn, sey die Materie der Gottheit, aber nicht die Gottheit selbst. Wäre Gott nichts als das Seyende, so wäre es absurd von einem einzigen Gott zu reden. Denn so wenig als ich von dem, was das Weiße oder das Rothe selbst ist, sage, es sey das einzige Weiße oder Rothe (dieß ließe sich immer nur von einem bestimmten Weißen oder Rothen sagen), so wenig kann ich von dem, was das Seyende selbst ist, sagen, es sey das einzige Seyende. Dagegen nun eben weil dieß: das Seyende selbst, das allgemeine Wesen (das Ens universale) zu seyn, weil dieß, wie gesagt, die Materie der Gottheit ist, so kann ich nun allerdings zwar nicht von dem Seyenden selbst sagen: es sey das einzige Seyende; wohl aber kann ich von Gott sagen: er sey der einzige Gott; ich kann dieß nicht so sagen, als wäre er es bloß zufällig, sondern ich muß hinzu denken, daß er es nicht bloß zufällig, sondern daß er es nothwendig ist, und dieß läßt sich nicht durch den Satz ausdrücken, daß außer Gott kein anderer Gott ist, oder, daß Gott seines Gleichen nicht hat (wie auch Schleiermacher sich

[1] Die hinzukommende Bestimmung ist zunächst, daß er es actu sey.

ausdrückt[1]). Denn wenn Gott von dem Seyenden (dem Ens universale) zwar unterſchieden iſt (oder wenn in ſeinem Begriff noch mehr gedacht wird, als der des bloßen Seyenden), aber ſeine Einzigkeit nur davon hergeleitet wird, daß er das Seyende ſelbſt iſt, wenn ſich dieß ſo verhält, ſo iſt dieſe Einzigkeit nur ſeine nothwendige Einzigkeit, und es läßt ſich nur ſagen, daß kein anderer außer ihm ſeyn kann. Es iſt alſo nicht ſeine faktiſche Einzigkeit, wie die im Monotheismus gedachte. Denn dieſe kann doch wohl nur ſeine faktiſche Einzigkeit ſeyn. Wäre die im Monotheismus gedachte Einzigkeit eine nothwendige, wie wollte man ſich erklären, daß derſelbe erſt in Folge des Chriſtenthums, d. h. ſeit ungefähr 1500 Jahren, allgemein anerkannter Begriff geworden iſt. Dieſe Einzigkeit, die im Monotheismus behauptet wird, muß wohl eine ſolche ſeyn, von der man nur ſagen kann, daß ſie Iſt, nicht daß ſie ſchlechterdings nicht nicht ſeyn könnte; es iſt keine ſich von ſelbſt verſtehende Einzigkeit. Dieß hat unter anderm auch ein Mann von großer Erfahrung und praktiſchem Verſtand, der berühmte H. Grotius wohl eingeſehen, der über dieſe Lehre gerade das Gegentheil von Schleiermacher äußert. Letzterer ſagt, wie ſchon bemerkt, die Einzigkeit Gottes bedürfe ſo wenig der Erörterung, als das Daſeyn Gottes. Hugo Grotius aber — nicht, wie Sie denken möchten in ſeinem ſehr empfehlenswerthen Buch: de veritate religionis christianae, ſondern in ſeinem nicht weniger berühmten Werk: de jure belli et pacis[2] — hier ſagt Grotius: der Begriff der Einheit Gottes ſey weniger evident, als der ſeiner Exiſtenz (evident hieß der ehemaligen Philoſophie alles, was aus irgend einem Begriff mit Nothwendigkeit folgt, — Hugo Grotius muß alſo bei der Einheit Gottes etwas anderes gedacht haben, als jene aus ſeinem Begriff nothwendig folgende). Ein ſpäterer, wegen ſeines Scharfſinns bekannter Theolog (Dr. Storr) geht noch weiter, indem er dem Menſchen eine bloße suspicio (Vermuthung) der Einheit Gottes beilegt, was er nicht könnte, wenn er nicht in der Lehre vom einzigen Gott mehr geſehen hätte, als was mit Nothwendigkeit

[1] Chriſtl. Glaube Th. 1, S. 305.
[2] Lib. II, 47.

aus dem bloßen Begriff Gott folgt; denn an einen Satz, der aus dem Begriff eines Wesens mit Nothwendigkeit folgt, kann man vielleicht nicht denken — dieß ist möglich —, wenn man aber einmal an ihn denkt, so ist es nicht mit einer bloßen suspicio oder Vermuthung, sondern so, daß man seiner gewiß ist als eines solchen, dessen Gegentheil unmöglich ist. Also, um von dieser Zwischenerörterung zurückzukommen, bitte ich Sie jetzt, zwei Auffassungsweisen zu unterscheiden. Ich kann 1) bei dem Wort Gott überall nichts denken, als eben nur das Seyende selbst, oder das allgemeine Wesen. In diesem Fall kann ich das Wort einzig gar nicht als Prädicat anwenden; eben weil ich sage: Gott ist das Seyende selbst, kann ich nicht sagen: er ist das einzige Seyende; wie ich sage: er ist das Seyende selbst, so muß ich auch sagen: er ist das Eine selbst, womit eben ausgedrückt wird, daß ihm die Einheit gar nicht als Prädicat zugeschrieben, nicht von ihm (d. h. so daß er als terminus a quo dabei angesehen wird) von ihm ausgesagt wird, sondern er ist selbst das Eine[1]. Hier also, wo ich die Einheit nicht zum Prädicat machen kann, wäre jede Aussage der Einzigkeit unmöglich, und schon darum gäbe es auf diesem Standpunkte nichts, das man Monotheismus nennen könnte. Oder 2) ich unterscheide allerdings Gott von dem bloßen Seyenden, d. h. ich denke in Gott noch etwas anderes und mehr, als das Seyende selbst, wiewohl ich ihn auch als dieses denke. Hier ist zwar eine Aussage möglich, ich kann sagen: Gott ist der einzige Gott; aber diese Aussage hat den Sinn: er ist nothwendig der einzige Gott. Der Satz lautete nicht so, daß außer Gott kein anderer ist, sondern daß außer ihm kein anderer seyn kann. Nämlich hier, wo ich Gott von dem bloßen Seyenden, dem bloß allgemeinen Wesen, unterscheide, habe ich dieses schon bestimmt als die Materie seiner Gottheit (bereits bemerkt daß hier nichts Körperliches — Materie im logischen und metaphysischen Sinn genommen werden muß). Der Satz: er ist der nothwendig einzige Gott, d. h. er ist der Gott, außer dem kein anderer seyn kann, hat

[1] Auf diesem Standpunkt gilt jenes alte Wort: unitas non superadditur essentiae, die Einheit kommt nicht über das Wesen hinzu, d. h. sie darf nicht als Prädicat gedacht werden; vergl. Gerhard, Loc. Theoll. T. I, p. 106.

daher den Sinn: es fehlt gleichsam an der Materie, an dem Stoff zu einem anderen Gott; das, was das Seyende selbst ist, kann nicht mehrmals seyn, weil es in dem Sinn, in welchem allein ein mehrmals-Seyn möglich ist, überhaupt nicht seyn kann. Was aber wahrer Gott ist, muß voraus, an und gleichsam vor sich selbst[1], d. h. vor seiner Gottheit, schon das Seyende selbst, das allgemeine Wesen, seyn, oder es hat zur Grundlage, zum *ὑποκείμενον*, zur Materie seiner Gottheit dieß, daß es das allgemeine Wesen ist. Ist aber dieß, das allgemeine Wesen zu seyn, die Grundlage der Gottheit, so verhindert die absolute Einheit des allgemeinen Wesens, welches eben das Eine selbst ist, die absolute Einheit des allgemeinen Wesens macht unmöglich, daß es mehr als Einen Gott gebe, weil nämlich die Grundlage, der Stoff für einen zweiten nicht mehr vorhanden ist, so daß eigentlich nicht ein anderer Gott (wie es die Theologen ausdrücken), sondern die Möglichkeit (die Voraussetzung, die Materie) eines andern geleugnet wird. Diese Bestimmung ist wichtig, denn gar viele Philosophen und Theologen, welche die Schwierigkeit in dieser Lehre fühlten und ihr auf verschiedene Weise zu entgehen suchten, haben unter anderm auch diese Einzigkeit Gottes, von welcher jetzt die Rede ist, daraus zu beweisen gesucht, daß zur vollkommenen Erklärung der Welt nicht mehr als Ein Gott nöthig, oder Ein Gott dazu hinreichend, vollkommen sufficient sey. Damit wird aber der Sinn des Begriffs ganz entstellt. Es wird angenommen, als ob von Seiten der Gottheit allerdings mehr als Ein Gott möglich wäre[2]: wenn uns die Erscheinung der Welt nöthigte, mehr als Einen Gott anzunehmen, so würde von Seiten der Gottheit dieser Annahme nichts im Wege stehen. Man sieht auch hier ein Bestreben, von dem nothwendig Einzigen hinwegzukommen, d. h. ein Gefühl, daß der eigentliche Monotheismus, das eigentliche Dogma von dem einzigen Gott, nicht in jener nothwendigen Einzigkeit enthalten seyn könne, die schon daraus folgt, daß ich sage: Gott (nicht: ein Gott); so

[1] Daß nur so richtig gesagt werde, nicht an und für sich selbst, was zu verkehrten Anwendungen Gelegenheit gegeben, kann hier nebenbei bemerkt werden.

[2] Vgl. die S. 18 citirte Stelle.

wie eben dieß, daß ich nämlich: Gott sage (nicht: ein Gott) davon herkommt (oder was dasselbe ist, von der Einzigkeit herkommt, die ihren Grund darin hat), daß ich in ihm nicht ein Seyendes, sondern das Seyende selbst gedacht habe. Wenn diese Nothwendigkeit davon sich herleitet, daß Gott das Seyende selbst ist, so kommt diese Einzigkeit nicht von seiner Gottheit her, nicht von dem, was er als Gott ist, sondern von dem, was er an und gleichsam vor sich selbst, d. h. vor seiner Gottheit ist: sie kommt von der Grundlage, gleichsam von der Materie seiner Gottheit her. Ich denke also — auch in dieser nothwendigen Einzigkeit — Gott nicht speciell als den einzigen Gott, sondern nur als den überhaupt Einzigen, nicht als den seiner Gottheit nach, sondern als den bloß substantiell (der Substanz nach — substantia est id quod substat; Substanz ist daher mit Grundlage, ὑποκείμενον dasselbe), ich denke ihn als den bloß substantiell-, nicht aber als den der Gottheit nach einzigen, d. h. ich denke in dieser Einzigkeit überhaupt nicht Monotheismus. Ist Monotheismus ein Dogma, d. h. etwas, das ausdrücklich behauptet werden muß, so kann die in ihm gedachte Einzigkeit nicht diese nothwendige seyn, deren Gegentheil unmöglich ist; sie kann selbst nur eine faktische seyn, denn nur das Faktische wird eigentlich behauptet. — Diese nothwendige Einzigkeit, die von dem bloß Substantiellen Gottes herkommt, ist noch immer seine Einzigkeit überhaupt oder absolute Einzigkeit: ich kann vermöge derselben ebensowohl sagen, daß außer Gott nichts seyn kann, als sagen, daß außer ihm kein anderer Gott seyn kann; oder vielmehr, nur darum kann kein Gott außer ihm seyn, weil überhaupt nichts außer ihm seyn kann, weil überhaupt kein Stoff, keine Möglichkeit des Seyns außer ihm, weil Er das allgemeine Wesen ist.

Es wird also nun darauf ankommen, von dieser absoluten Einzigkeit aus den Weg zur Einzigkeit Gottes als solchen zu finden. Denn mit dieser wird uns erst das Dritte, Monotheismus, gegeben seyn. Zu dem Ende müssen wir aber unsern Ausgangspunkt noch genauer, als bisher nöthig war, bestimmen.

Unser Ausgangspunkt ist der Satz: Gott ist das Seyende selbst.

Bedenken Sie nun wohl dieſen Begriff, von dem man ſagen kann, er ſey aller Begriffe Begriff, der höchſte, von dem überhaupt auszugehen iſt, der höchſte eben darum auch aller Philoſophie. Ich ſage: er iſt der Begriff aller Begriffe; denn jeder Gegenſtand wird von mir nur gedacht, inwiefern ich das Seyende in ihm denke, der letzte Inhalt jedes Begriffs iſt eben nur das Seyende, das Ens universale, was die alte ſcholaſtiſche Philoſophie wohl eingeſehen. Wenn das Thier die Dinge nicht denkt, ſo iſt es eben, weil ihm der Begriff des Seyenden fehlt; dieſer Begriff des Seyenden, in deſſen Beſitz der Menſch iſt, macht den ganzen Unterſchied vom Thier aus. Erkennen Sie nun vor allem in dieſem Begriff, daß er noch kein wirkliches Seyn in ſich ſchließt; vielmehr iſt er nur, daß ich ſo ſage, der Titel, das allgemeine Subjekt, die allgemeine Möglichkeit zu einem Seyn, aber er für ſich ſchließt noch kein wirkliches Seyn in ſich. Dieſes alſo (das wirkliche Seyn) iſt es, dazu ein Fortgang möglich iſt; denn das, wozu ich fortgehen ſoll, muß mit dem, von dem ich fortgehe, noch nicht geſetzt ſeyn. In dieſer Richtung hat ſich alſo auch unſere Unterſuchung zu bewegen, inwiefern ſie, wie wir ſagten, von der abſoluten Einzigkeit, die eben nur darauf beruht, daß Gott das Seyende ſelbſt iſt, zur Einzigkeit Gottes als ſolchen fortgehen ſoll.

Es würde übrigens ganz natürlich ſeyn, wenn man uns nach dem eben Vorgetragenen folgende Frage entgegenhielte: Wenn das Seyende ſelbſt noch die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn iſt (die alte Scholaſtik ſagte: aptitudo ad existendum; dieß iſt aber ein Ausdruck, wodurch das Seyende ſelbſt als bloß paſſiv erſcheint, als bloß disponibel zum wirklichen Seyn, was nicht der wahre Sinn iſt) — wenn das Seyende ſelbſt die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn iſt, und ich es demnach nicht ſelbſt als ſeyend denke, eben weil es bloß noch der Titel zu einem Seyn, wie ſoll ich es denken? Nicht als ſeyend, wie wir ſo eben gehört, und doch kann ich es auch nicht als ſchlechterdings nicht ſeyend denken, — es muß, auch als bloßes allgemeines Subjekt des Seyns, dennoch auf gewiſſe Weiſe ſeyn. Hier iſt nun alſo eine Unterſcheidung nothwendig zwiſchen dem Seyn, das eben

schon damit gegeben ist, daß es das Seyende selbst ist, und dem Seyn, zu dem es erst die allgemeine Möglichkeit ist. Dieses letzte Seyn ist, wie Sie wohl sehen, ein erst zu ihm hinzukommendes, also vom gegenwärtigen Standpunkt zukünftiges. Ferner, weil es zu ihm hinzukommt, und nur durch einen Actus hinzukommen kann, ist es das actuelle (wirkliche) Seyn; jenes Seyn aber, das in ihm damit schon gesetzt ist, daß wir es als das Seyende selbst denken, ist eben das bloße Seyn im Begriff, und Sie sehen eben daraus, daß das Seyende selbst, da es kein Seyn außer seinem Begriff hat, selbst nur als Begriff existirt, und daß hier der Ort ist, wo man sagen kann, daß der Begriff und der Gegenstand des Begriffs eins sind, was eben so viel heißt, daß hier der Gegenstand selbst keine andere Existenz als die des Begriffs hat, oder wie man dieß sonst ausgedrückt hat, daß hier Begriff und Seyn eins ist, was aber nur so viel heißt, daß hier das Seyn nicht außer dem Begriff, sondern im Begriff selbst ist. Das was das Seyende selbst ist hat sein Seyn schon in seinem Begriff, nicht außer demselben als etwas Besonderes und von ihm Verschiedenes. Sie sehen aber von selbst, wie dürftig, wie eng dieser Begriff ist, und wie wenig eigentlich mit dieser Einheit des Seyns und Begriffs anzufangen ist, weil sie in der That ganz bloß negativ ist. Es gehört eben hieher auch die Formel, die in der Philosophie und Theologie sehr gebräuchlich ist, daß in Gott Wesen und Seyn eins ist, die auch nicht mehr sagt, als daß in Gott (nämlich nur auf einem gewissen Standpunkt, — auf eben dem, wo er bloß als das Seyende selbst gedacht wird —), daß in Gott kein vom Wesen verschiedenes, über das Wesen hinausgehendes Seyn, sondern eben nur dasjenige gedacht werde, welches schon gedacht wird, indem er als das Seyende selbst bestimmt ist. Dieser Satz würde aber ganz falsch seyn, wenn er von Gott überhaupt, d. h. für jeden möglichen Standpunkt, gesagt würde. Er gilt, wie gesagt, nur für den, wo in der That Gott nur noch als das Seyende selbst gedacht wird. Das Interesse der Philosophie ist es keineswegs, in dieser Enge zu bleiben, und das wäre eine traurige und höchst beengte Philosophie, welche von Gott nur wüßte, inwiefern in ihm das Seyn mit dem Wesen

eins oder selbst das Wesen ist. Das Interesse der Philosophie ist vielmehr eben, Gott von diesem mit dem Wesen identischen Seyn, in das vom Wesen verschiedene, in das ausdrückliche, wirkliche Seyn hinauszuführen, und darin eigentlich ist der Triumph der Philosophie. Will man dieses mit dem Wesen identische Seyn das nothwendige Seyn nennen, so ist nichts dagegen einzuwenden. Nur ist es alsdann nicht das Seyn Gottes als solchen, sondern auch nur das Seyn Gottes an und vor sich. In seinem An-und-vor-sich ist Gott das nothwendige Seyn, d. h. dasjenige, dem das Seyn in das Wesen zurückgeht, und in so fern sein wesentliches, aber nicht wirkliches ist.

Das Seyende selbst ist darum, weil es vorerst nur der allgemeine Titel zu dem Seyn ist, keineswegs nichts, oder ein *οὐκ ὄν*. Es ist zwar nicht das, was schon Ist, wenn ich nämlich unter dem Seyn das zu dem Wesen hinzukommende, das außer dem Wesen, also noch besonders gesetzte verstehe — ich könnte es auch das eigenschaftliche nennen, das, was von dem Wesen ausgesagt, prädicirt werden kann, was bei jenem nicht der Fall ist, das dem Seyenden selbst nicht eigentlich zukommt, nicht beigelegt werden kann, weil es eben nichts von ihm selbst Verschiedenes ist — also: das Seyende selbst ist zwar nicht das, was schon Ist, nämlich in dem eben bestimmten Sinn, darum aber nicht Nichts, vielmehr ist es das, was seyn wird. Diese letzte Bestimmung wird Ihnen die Sache vollends deutlich machen. Das, was seyn wird, ist zwar eben darum noch nicht seyend, aber es ist doch nicht Nichts, und so ist das, was das Seyende selbst ist, rein als solches gedacht, zwar noch nicht seyend, aber darum nicht Nichts; denn es ist ja das, was seyn wird. „Gott ist das Seyende selbst" heißt nach dem eben Gesagten so viel als: Gott an und vor sich selbst, in seinem reinen Wesen betrachtet, ist bloß das, was seyn wird; und hier erinnere ich Sie wieder daran, wie in der allerältesten Urkunde, in der von dem wahren Gott die Rede ist, dieser Gott sich selbst den Namen gibt: Ich werde seyn[1]; wobei es sehr natürlich ist, daß eben derjenige, welcher, wenn er in der ersten Person, also von sich selbst

[1] S. Einleitung in die Ph. der Mythologie S. 171, vgl. mit S. 165.

redet, sich Aejaeh nennt, d. h. ich werde seyn, daß dieser, wenn von ihm in der dritten Person die Rede ist, wenn ein anderer von ihm spricht, Jahwo oder Jiwaeh, kurz: Er wird seyn, genannt wird. Und dieses führt uns nun eigentlich erst auf den höchsten Begriff Gottes, inwiefern er als der Seyende selbst bestimmt wird. Nämlich wir sehen, daß darin ein freies Verhältniß Gottes zu dem Seyn ausgedrückt ist, daß er bestimmt ist als der nicht bloß vom Seyn noch freie, mit dem Seyn unbehaftete (alles, was ein Seyendes ist, ist dem Seyn gleichsam verpflichtet, verhaftet, es hat, soweit es ein Seyn ist, nicht die Wahl zu seyn oder nicht zu seyn, so oder nicht so zu seyn, und es beruht eben darauf die uralte Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, oder, wie ein französischer Philosoph dieß ausgedrückt hat, von dem malheur de l'Existence). Gott ist in diesem Sinne außer dem Seyn, über dem Seyn, aber er ist nicht bloß an sich selbst frei von dem Seyn, reines Wesen, sondern er ist auch frei gegen das Seyn, d. h. eine lautre Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; was auch in dem: „Ich werde seyn, der ich seyn werde" liegt. Man kann dieß übersetzen: der ich seyn will — ich bin nicht das nothwendig Seyende (in diesem Sinn), sondern Herr des Seyns. Sie sehen daraus, wie schon dadurch, daß Gott als das Seyende selbst erklärt ist, er auch gleich als Geist bestimmt ist; denn Geist ist eben das, was seyn und nicht seyn, was sich äußern oder nicht äußern kann, was sich nicht äußern muß, wie der Körper, der keine Wahl hat, seinen Raum zu erfüllen, der ihn erfüllen muß, während ich z. B. als Geist ganz frei bin mich zu äußern oder nicht zu äußern, mich so oder anders zu äußern, dieses von mir zu äußern und ein anderes nicht zu äußern. Sie sehen eben darum auch, wie eine Philosophie, die bis auf das Seyende selbst zurück und von diesem ausgeht, wie diese unmittelbar und durch sich selbst schon auf ein System der Freiheit führt und von der Nothwendigkeit sich befreit hat, die auf alle, beim bloßen Seyn stehen bleibende, nicht zum Seyenden selbst sich erhebende Systeme wie ein Alp drückt, mögen sie auch noch so viel von Bewegung schwatzen. Ueber das

Seyn hinaus, und ſelbſt in freies Verhältniß zu ihm zu kommen, dieß iſt das eigentliche Streben der Philoſophie. Das Seyende ſelbſt iſt ſchon an ſich ſelbſt auch das vom Seyn und gegen das Seyn Freie, und überhaupt nur das Seyende ſelbſt iſt uns wichtig. Am Seyn liegt nichts, das Seyn iſt auf jeden Fall nur ein Acceſſorium, ein Hinzukommendes deſſen, was Iſt. Dieß wollen wir erkennen, und die Erkenntniß deſſen, was Iſt, iſt eigentlich diejenige, welche in der Philoſophie geſucht wird. Wenn alle andern Wiſſenſchaften, geſetzt ſelbſt ſie ſcheinen ſich mit dem Seyenden abzugeben, am Ende nur mit dem Seyn, oder wenigſtens nicht mit dem Seyenden ſelbſt, ſich beſchäftigen, ſo unterſcheidet ſich die Philoſophie eben dadurch von allen andern Wiſſenſchaften, daß ſie nach dem fragt: was Iſt (nicht nach dem Seyn), daß ſie Wiſſenſchaft des Weſens (denn Weſen nennen wir das, was Iſt, oder das Seyende ſelbſt), daß ſie scientia Entis, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος iſt, wie ſie ganz richtig erklärt wird, wenn gleich in der Folge, wie wir ſehen werden, noch eine Beſtimmung hinzukommen muß. Die Philoſophie vom Seyn anfangen, heißt ſie geradezu auf den Kopf ſtellen, heißt ſich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen.

Eben darum nun aber, weil das Seyende ſelbſt nur der allgemeine Titel, das allgemeine Subjekt zum Seyn iſt, ſind wir veranlaßt, von ihm zu dem Seyn fortzugehen. Zu dieſem Seyn verhält es ſich ſelbſt als das Prius, und da wir von ihm ausgehen, ſo kommen wir dadurch ſelbſt in ein aprioriſches Verhältniß zu dem Seyn, oder wir ſind ſo geſtellt, dieſes Seyn a priori zu beſtimmen. Und da leicht einzuſehen, daß alles Seyn nur das Seyn des Seyenden ſelbſt oder deſſen was Iſt ſeyn kann, ſo werden wir, indem wir die Modalität oder Modalitäten des Seyenden ſelbſt ableiten, die Modalität oder Modalitäten alles Seyns ableiten und beſtimmen.

Es läßt ſich nun aber gar kein anderes unmittelbares Verhältniß deſſen, was das Seyende ſelbſt iſt, zu dem Seyn denken, als daß es das unmittelbar und von ſich ſelbſt aus (ohne irgend eine Dazwiſchenkunft) ſeyn Könnende iſt, ja die beiden Begriffe, der des Seyenden ſelbſt und der des von ſich ſelbſt aus ſeyn Könnenden fallen ſo

unmittelbar zusammen, daß sie fast nicht zu trennen sind, und man den zweiten Begriff gleich an die Stelle des ersten setzen könnte. Wir hätten demgemäß die nothwendige Einzigkeit Gottes auch so ableiten können. Gott ist zugestandener Maßen das, außer dem nichts seyn kann, d. h. nichts die Macht hat zu existiren. Also Gott ist allein die Macht zu existiren. Er ist das, — penes quod solum est Esse (bei dem allein das Seyn ist), also das allgemeine Princip des Seyns, die allgemeine potentia existendi, woraus denn folgt, daß alles Seyn nur das Seyn Gottes ist. Das Letzte nennt man nun gewöhnlich Pantheismus. Darin also, in der Bestimmung, daß Gott das unmittelbar seyn Könnende ist (ich bemerke, daß das Seynkönnen hier nicht in jenem passiven Sinn zu denken ist, in welchem wir von zufälligen Dingen sagen, daß sie seyn und nicht seyn können, nämlich unter gewissen Bedingungen und wenn diese gegeben sind; hier ist aber ein unbedingtes Seynkönnen, eine lautere Macht und Gewalt zu existiren, verstanden, und wenn wir sagen: Gott ist das unmittelbar seyn Könnende, so wollen wir damit ausdrücken, daß er seyend seyn kann durch sein bloßes Wollen, ohne daß er etwas anderes bedarf, als eben zu wollen) — diese Bestimmung nun also, daß Gott das unendlich seyn Könnende ist, kann man allerdings ansehen als Princip des Pantheismus, und wenn Theologen und Philosophen nur dieses sagten, würden wir ihnen nicht widersprechen. Denn Pantheismus besteht zwar nicht, wie man sich vorzustellen pflegt, darin, daß gesagt wird, alles Seyn sey nur das Seyn Gottes. Denn noch niemand hat die Mittel gefunden, dieß zu leugnen, wenn man gewöhnlich auch nicht zugeben will, daß es behauptet werde. Aber nicht darin besteht der Pantheismus, sondern darin, Gott ein blindes, und in diesem Sinne nothwendiges Seyn zuzuschreiben, ein Seyn, in dem er ohne seinen Willen und in dem er aller Freiheit beraubt ist, wie dieß z. B. im System des Spinoza der Fall ist. Nur dieß könnte Pantheismus genannt werden, wenn man überhaupt diesen Namen beibehalten wollte. In diesem Sinn nun sage ich, jenes Princip, welches das erste Verhältniß Gottes zum Seyn ausdrückt, sey Princip des Pantheismus. Es ist auch

von andern ſchon bemerkt worden, daß die Beſtändigkeit, mit welcher dieſes Syſtem in den verſchiedenſten Zeitaltern, z. B. im Zeitalter des indiſchen Buddha ſo gut als in dem des griechiſchen Xenophanes, und ebenſo auch in den verſchiedenſten Weltgegenden, z. B. auf den Berghöhen Tibets wie in den Niederungen Hollands, ſich erzeugt hat, — daß dieſe Beſtändigkeit nicht erlaube, daſſelbe als ein bloß zufälliges Erzeugniß anzuſehen, es müſſe ein natürliches Erzeugniß ſeyn, deſſen Keim ſchon in den nothwendigen Urbegriffen alles Seyns liege. Und eben dieß entdeckt ſich hier. Wir können nicht umhin, Gott zu beſtimmen als die unmittelbare potentia existendi. Wäre er nun nichts als dieſes, ſo würde dieß unvermeidlich auf Pantheismus, d. h. auf ein Syſtem des blinden Seyns führen, wobei Gott ſelbſt nur Potenz ſeines Seyns. Existentia sequitur essentiam (causa sui) — Deus non alio modo causa rerum quam suae Existentiae. Man kann daher ſagen, hierin ſey das Princip des Pantheismus, aber es iſt vorſchnell zu ſagen, dieß ſey Pantheismus. Ich ſage: der bloße ausſchließlich oder allein geſetzte Begriff der potentia existendi, des unmittelbar ſeyn-, in das Seyn übergehen-Könnenden würde auf Pantheismus führen. Ich erkläre dieß näher auf folgende Weiſe. Eine reine potentia existendi kann nicht bloß in Actus übergehen, ſich ins Seyn erheben, ſondern es iſt ihr ſogar natürlich, überzugehen; bloß natürlicher Weiſe wird ſie unmittelbar ſowie ſie iſt in das wirkliche Seyn ſich erheben. Denn alles Können iſt eigentlich nur ein noch nicht wirklich wollendes, alſo ruhendes Wollen. Der Wille iſt die Potenz, die Möglichkeit des Wollens, das Wollen ſelbſt iſt Actus. Aber es iſt dem Willen natürlich zu wollen, in demſelben Sinn, wie wir von dem mit freier Bewegungskraft ausgeſtatteten Geſchöpf ſagen, es ſey ihm natürlich ſich zu bewegen, d. h. (denn dieß iſt der eigentliche Sinn dieſes Ausdrucks) es bedürfe dazu keines beſondern Wollens, ſondern nur des nicht Nicht-Wollens, eigentlich alſo wäre ein entgegengeſetzter (ausdrücklicher) Wille erforderlich, daß es ſich nicht bewegte. Auch jener ruhende Wille, der in der abſoluten potentia existendi angenommen wird, bedarf alſo, um zum Seyn überzugehen, nichts weiter, als zu

wollen, und zwar nicht Etwas zu wollen (denn er hat nichts vor sich, das er wollen könnte, er ist der absolut gegenstandlose Wille), sondern nur überhaupt zu wollen. Nichts ist schwieriger, als ursprüngliche Seyns-Entstehung oder -Erzeugung zu begreifen. Allein viele Dinge sind nur darum schwer, weil sie uns so nahe liegen. In der That jedes Seyn ist Actus, wie ja im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch anerkannt ist. Jeder nicht ursprüngliche Actus aber, d. h. jeder Actus, der eine Potenz zur Voraussetzung hat, kann nur Wollen seyn, alle ursprüngliche Seyns-Erzeugung findet daher nur im Wollen statt. Jeder Wille, der in meinem zuvor ruhenden Gemüth entsteht, ist ein Seyn, das zuvor nicht da war und das eben im bloßen Wollen besteht. Die reine potentia existendi ist also selbst noch ein lautrer, nicht wollender Wille, und bloß dadurch schon, daß sie will, gibt sie sich ein Seyn oder zieht sie sich ein Seyn zu; sie ist seyend im Wollen, oder das Wollen selbst ist ihr das Seyn. Zwischen dem Nichtseyn und Seyn steht ihr nichts in der Mitte als eben das bloße Wollen, d. h. das bloße wirkend, positiv, aktiv Werden des Willens, der, weil er nichts vor sich hat, das er wollen könnte, auch eigentlich nicht Etwas wollen, — sondern nur sich in sich selbst entzünden, aktiv werden kann. Nun ist aber leicht einzusehen, daß die auf solche Art, durch unmittelbare Erhebung ex potentia in actum seyend gewordene Potenz nicht mehr Potenz, also auch nicht mehr Wille, sondern das nun willenlos und in diesem Sinn nothwendig Seyende seyn würde; es ist die außer sich gesetzte, von sich gekommene Potenz, was über dem Seyn aufgehört hat das Seyende zu seyn: — nämlich es ist zwar jetzt auch das Seyende, aber in umgekehrtem Sinn von dem, in welchem wir es das Seyende selbst nannten. Dort nämlich dachten wir es als das vom Seyn freie, das noch über dem Seyn ist, hier aber ist es das mit dem Seyn behaftete und befangene, das insofern unter dem Seyn ist (existentiae obnoxium); es ist nicht mehr wie zuvor Subjekt des Seyns, sondern das bloß noch objektiv Seyende (wie man von jeher und wie schon Fichte von der Substanz des Spinoza gesagt hat, sie sey bloßes Objekt, d. h. das blindlings

und nothwendig Seyende) — es ist allerdings das Existirende, aber dieses Wort im Sinne des griechischen ἐξίσταμαι genommen, von dem das lateinische existo offenbar herkommt. Das jetzt Seyende ist ein Ἐξιστάμενον, ein außer sich gesetztes, sich selbst nicht mehr besitzendes, besinnungsloses, und in diesem Sinn nothwendig, nämlich blindlings Seyendes, das im Seyn aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und zur blinden willenlosen Substanz, also zum gerade Entgegengesetzten von Gott, zum wahren Ungott wird, den Spinoza zwar causa sui (Ursache seiner selbst) nennt, der aber in der That aufgehört hat causa (Ursache) zu seyn und bloß noch Substanz ist. Ich bitte übrigens das Bisherige nicht so zu verstehen, als ob der wirklich als System hervorgetretene Pantheismus selbst bis auf das lautre Wesen, die absolute potentia existendi zurückginge. Der wahre Pantheismus kennt diese potentia existendi gar nicht anders, als wie sie bereits gleichsam angekommen und untergegangen ist im Seyn. Er wäre nicht das blinde System, das er ist, wenn er etwas vor dem blinden, sich selbst nicht fassenden und nur darum unendlichen und schrankenlosen Seyn erkennte, d. h. wenn er sich selbst in seinem Ursprung begriffe. Aber vielmehr theilt er die Blindheit seines Gegenstandes. Ueberrascht und übereilt gleichsam von dem blindlings über ihn hereinstürzenden Seyn, verliert er gegen dieses — dem er in der That keinen Anfang weiß, und das ihm daher als das anfanglose, ewige, sowie, weil es in der That das Seyn ist, das seine Voraussetzung verloren hat, als das grundlose erscheinen muß — gegen dieses Seyn also, dem er allerdings keinen Anfang, nichts vorauszusetzen weiß, gegen das er also keine Gewalt hat, gegen das er ganz ohnmächtig ist — im Verhältniß zu diesem Seyn also verliert er selbst alle Freiheit und muß sich ihm blindlings gleichsam hingeben, ohne auch in der Folge etwas über dasselbe zu vermögen, wie z. B. Spinoza gar keine Rechenschaft darüber geben kann, wie in dieses blinde und seiner Natur nach unendliche Seyn dennoch Einschränkungen, Affektionen, Modificationen (Bestimmungen des Verstandes) kommen, die er annehmen muß, weil er sich ohne Einschränkungen desselben keine einzelne, endliche Seyende denken kann. In seinem

Princip liegt schlechterdings kein Grund solcher Modificationen; denn wenn er auch versichert, die einzelnen endlichen Dinge folgen aus der Natur Gottes auf keine andere Weise, als auf welche aus der Natur des Dreiecks folgen, daß die Summe seiner Winkel = 2 rechten sey, wobei er also eine bloß logische Folge zwischen Gott und den Dingen annimmt, so ist doch selbst dieß eine bloße Versicherung. Die Geometrie zeigt, daß aus der Natur des Dreiecks jener Satz folge, aber Spinoza kann nicht zeigen, daß aus der Natur seiner Substanz nothwendig und von selbst endliche Dinge folgen — er sagt es nur.

Kehren wir von dieser Erklärung über den Pantheismus in den Zusammenhang unsrer Entwicklung zurück, so verhält sich also die Sache nun so. Auch von Gott, wenn er lautres Wesen und das Seyende selbst ist, können wir den Begriff des unmittelbar und von selbst seyn Könnens nicht ausschließen; denn das Wesen ist Prius des Seyns, ist das vor dem Seyn Gedachte, und kann daher unmittelbar nichts anderes seyn als eben potentia existendi. Dieses Princip nun ist das mögliche Princip des Pantheismus, wie so eben gezeigt worden. Aber das Princip des Pantheismus ist darum noch nicht selbst Pantheismus. Die heutigen Theologen sind aber von einem so blinden Schrecken vor dem Pantheismus befallen, daß sie, anstatt ihn in seinem Princip aufzuheben, dieses Princip selbst zu ignoriren suchen, ihm auch nicht einmal erlauben wollen sich zu zeigen (dieß ist auch der Hauptgrund, warum sie der absoluten Einzigkeit Gottes lieber gleich die Einzigkeit Gottes als solchen, d. h. den Monotheismus, unterschieben). Aber um wirklich aufgehoben, um gründlich negirt zu werden, muß sich jenes Princip wirklich zeigen, und muß anerkannt werden wenigstens als daseyend, als nicht auszuschließendes. Man kann es nicht bloß stillschweigend beseitigen. Durch bloßes Ignoriren wird es nicht überwunden. Es muß ihm ausdrücklich widersprochen werden; denn es ist ein seiner Natur nach nicht auszuschließendes, — ein unumgänglicher Begriff. Darum, weil sie vor diesem Princip die Augen verschließen, bleibt ihre ganze Theologie schwankend; denn jenem Princip muß Genüge geschehen. Daß bei Gott allein das Seyn und daher alles Seyn nur das Seyn

Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen; selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen, ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet. Indem die Theologen auch das Princip des Pantheismus nicht wollen (offenbar weil sie sich nicht zutrauen es beschwören zu können), berauben sie sich des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen. Denn der wahre Monotheismus ist vielleicht nichts anderes als die Ueberwindung des Pantheismus. Es läßt sich auch zum voraus schon denken, daß der Monotheismus nur die zur Einzigkeit Gottes als solchen umgelenkte absolute Einzigkeit sey [1].

Also — um jetzt diesen Uebergang zu zeigen — jenes Princip des unmittelbaren Seyns, die unmittelbare Macht sich in das Seyn zu erheben, womit alles Verhältniß des Seyenden zu dem Seyn anfängt, ist von Gott nicht auszuschließen, aber — er hat sie nicht in sich als die Materie seines Seyns überhaupt, sondern seines als Gott Seyns. Denn träte er in jenem Seyn, dessen unmittelbare Potenz er ist, wirklich hervor, so wäre er in diesem Seyn das blinde Seyn, d. h. der

[1] Der die bloße Einzigkeit des Wesens oder der Substanz aussagende Satz kann nicht selbst Monotheismus, sondern nur die negative Seite desselben seyn. Hätte der Monotheismus zu seinem Inhalte jene absolute Einzigkeit, so müßte Spinoza ebenso gut für einen Monotheisten gelten, als nur immer der überzeugteste Christ ein Monotheist heißen kann. Wirklich führt Hegel in seiner Encyklopädie das eleatische System, das des Spinoza und andere ähnliche als Monotheismus an, ja — spricht von Monotheismen im Pluralis, wodurch er zeigt, daß er, der die kirchlichen Dogmen mit seiner Philosophie in Verbindung zu setzen suchte, diesen ersten aller Begriffe niemals untersucht hatte. Denn Monotheismen (im Pluralis) sollte man denken, sollte es ebensowenig geben können, als etwa mehrere einzige Götter. Eines so widersprechend als das andere. Noch merkwürdiger freilich ist, wie andere ein System, welches nicht einmal einen so wesentlichen, die ganze christliche Lehre bestimmenden und enthaltenden Begriff, wie den des Monotheismus, ins Reine gebracht hatte, zur Grundlage nehmen konnten, um mit diesem System eine vermeintlich umstürzende Kritik gegen das ganze Gebäude christlicher Wahrheiten zu richten.

Ungeist (also auch der Ungott), aber indem er sich als den Ungeist negirt, gelangt er durch diese Negation eben dazu sich als Geist zu setzen, und so muß jenes Princip selbst zu seinem als Gott Seyn dienen. Gott ist also nicht bloß das Seyende selbst, sondern (hier ergibt sich dann die Bestimmung, von der wir sagten, daß sie zu dem Begriff des Seyenden selbst hinzukommen müsse, damit der Begriff ganz identisch werde mit dem Begriff Gottes) — Gott ist das Seyende selbst, das es ist, d. h. das es wahrhaft ist — er ist τὸ ὄντως ὄν, und dieß heißt hier so viel: Er ist das Seyende selbst, das auch im Seyn nicht aufhört, das Seyende selbst, d. h. Geist zu seyn (das auch im Seyn sich als Wesen, als das Seyende selbst, d. h. als Geist, erhält). Demgemäß wird es nun nicht mehr schwer seyn, den Uebergang zum Monotheismus zu zeigen.

Gott, inwiefern er das Seyende selbst ist, ist er auch das unmittelbar ins Seyn übergehen, sich ins Seyn erheben Könnende. Die dieses leugnen und Gott abstreiten, das unmittelbar ins Seyn hervortreten — insofern aus sich selbst herausgehen Könnende zu seyn, die ihm dieß abstreiten, berauben ihn eben dadurch jeder Möglichkeit von Bewegung und verwandeln ihn, nur auf andere Weise als Spinoza, in ein nicht minder unbewegliches und absolut unvermögendes Wesen, daher sie sich denn auch genöthigt sehen zu bekennen, daß z. B. jede eigentliche Schöpfung etwas der Vernunft rein Unbegreifliches sey. Hiedurch entsteht jener schaale, absolut impotente, durchaus nichts zu erklären vermögende Theismus oder Deismus, der der einzige Inhalt unsrer sogenannten rein moralischen und aufgeblasenen Religionslehren ist. Jene Macht des unmittelbaren Seyns, des aus sich Herausgehens, des sich ungleich Werdens, jene Macht der Ekstasis ist die eigentliche Zeugungskraft in Gott, der sie ihn also mit jenem Princip zugleich berauben. Denn eben daran, daß er das ist (die unmittelbare Macht zu seyn), hat er nicht mehr bloß die allgemeine Materie, sondern den nächsten Stoff seiner Gottheit. Diese Potenz ist allerdings in ihrer Hinauswendung die Potenz des ungöttlichen, ja gegengöttlichen Seyns, aber eben darum in ihrer Hineinwendung die Potenz,

der Grund, der Anfang, das Setzende des göttlichen Seyns — τὸ γόνιμον, oder wenn ich mir den kühnen Ausdruck eines Apostels erlauben darf, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ. Gott ist nicht Gott durch diese Potenz, aber er ist ebensowenig Gott ohne sie. Der wahre Begriff Gottes (von der Wirklichkeit ist noch nicht die Rede, ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken), aber der wahre Begriff Gottes ist: das nur durch Negation des gegentheiligen Seyns als Wesen, als Geist seyn könnende Wesen zu seyn. Nehmen Sie also die Potenz jenes gegentheiligen Seyns hinweg, so nehmen Sie von Gott die Möglichkeit hinweg, als Geist zu seyn, sich zu setzen, sich zu zeugen als Geist. Die Möglichkeit des gegentheiligen Seyns ist eben gegeben in jenem unmittelbaren Seynkönnen. Aber Gott — seinem Begriff nach ist er das Seynkönnende, nicht um das ihm (dem Seynkönnenden) gemäß Seyende (also das blindlings Seyende) zu seyn, sondern um es nicht zu seyn, um also dieses Seyn in sich als bloß mögliches, als bloßen Grund (was nur Grund ist, ist immer selbst nicht seyend) als bloßen Anfang seines Seyns zu haben. Wundern Sie sich nicht, daß ich hier von einem Anfang des göttlichen Seyns rede; da ich dieses Ausdrucks mich hier zum ersten Male bediene, so will ich ihn auch erklären. Sie sehen von selbst, daß hier nicht von einem äußern, sondern von einem innern Anfang des göttlichen Seyns die Rede ist, der eben darum selbst nur als ein ewiger, d. h. als ein immer bleibender und immerwährender, gedacht werden kann, nicht als ein Anfang, der einmal Anfang ist und dann aufhört es zu seyn, sondern der immer Anfang ist, und heute nicht weniger Anfang ist, als er es vor undenklichen Zeiten war. Der ewige, immerwährende Anfang des göttlichen Seyns, in den sich Gott nicht Einmal gesetzt hat und nun nicht wieder setzt, sondern worin er ewig sich zu setzen anfängt, ist — jene als bloßer Grund gesetzte unmittelbare Macht zu seyn. Man pflegt sonst zu sagen, in Gott sey weder Anfang noch Ende. Betrachtet man das Seyende selbst, noch abstracte von dem Seyn, so ist dem Seyenden selbst allerdings weder Anfang noch Ende. Aber sowie wir zu dem Seyn übergehen, d. h. sowie wir das, was das Seyende selbst ist, nun auch als seyend wollen oder

denken, so ist in diesem Seyn nothwendig Anfang, Mittel und Ende — aber wie gesagt, ewiger Anfang, ewiges Mittel, ewiges Ende — und der Satz: in Gott sey weder Anfang noch Ende, heißt in Bezug auf das göttliche Seyn nur so viel: in Gott ist kein Anfang seines Anfangs und kein Ende seines Endes. Dieß erst ist der positive Begriff des Ewigen und der Ewigkeit, während jene gewöhnliche Formel: Aeternum est, quod fine et initio caret, nur der negative Begriff der Ewigkeit ist. Wenn man sagt, daß in dem reinen Begriff des Seyenden selbst kein Anfang und kein Ende gedacht wird, so ist damit nur gesagt, daß Anfang und Ende noch nicht gesetzt sind, d. h. es wird in dieser Abwesenheit von Anfang und Ende nicht etwas Positives, nicht ein Vollkommenes, sondern im Gegentheil nur eine Negation, ein Mangel gedacht, wie denn auch der Begriff des Seyenden erst in dem Begriff Gott seine Vollendung erhält. Ohne Anfang und ohne Ende zu seyn, ist keine Vollkommenheit, sondern unvollkommen, ist Negation alles Actus; denn wo Actus ist, da ist Anfang, Mittel und Ende. Man bestimmt Gott sonst auch als das Absolute. Aber das lateinische Wort absolutum bedeutet nichts anderes als das Voll-Endete, also nicht das, was kein Ende in sich hat, nicht das schlechthin Unendliche, sondern das in sich selbst Geendete und Beschlossene, wie es die lateinische Sprache vollständiger durch den Ausdruck bezeichnet: id quod omnibus numeris absolutum est; in jedem Actus, in jeder Bewegung sind aber nur drei Momente oder Zahlen wesentlich, Anfang, Mittel und Ende; was also diese in sich selbst hat, ist ganz vollendet, oder omnibus numeris absolutum.

Wir können zu weiterer Erläuterung auch sagen, jene Potenz des unmittelbaren Seyns sey das Natürliche oder auch die Natur in Gott, wie wir früher schon bemerkten, es sey ihm natürlich überzugehen. Im Begriff der Natur wird selbst nur ein Können gedacht. Unter der Natur eines Wesens, einer Pflanze z. B., versteht man das, was sie befähigt eine Pflanze zu seyn, vermöge dessen sie eine Pflanze seyn kann. Die Natur eines Wesens wird eben darum von dem wirklichen Wesen selbst noch unterschieden: die Natur eines Wesens ist das

Prius des Weſens, das wirkliche Weſen ſelbſt das Poſterius. Aber eben durch das nicht Seyn deſſen, was er merâ naturâ, bloß natürlicher Weiſe, ſeyn würde, gerade dadurch iſt er Gott, d. h. der Uebernatürliche. Dem Begriff Gottes gemäß iſt, daß er ſich in jener Potenz als nicht ſeyend ſetze (daß er ſie eben als bloße Potenz, als bloße Möglichkeit behalte), — ich ſage, ſo iſt jene Potenz durch den Begriff Gottes beſtimmt; denn von der Wirklichkeit, wie ſchon erinnert, iſt noch gar nicht die Rede, es iſt bloß von dem Begriff Gottes, inwiefern er Iſt, die Rede, — es iſt ein Begriff a priori, den wir aufſtellen — wir beſtimmen zum voraus, welches Seyn göttliches Seyn ſeyn wird oder ſeyn kann, und wir ſagen: im Begriff des göttlichen Seyns iſt jenes unmittelbare Seyn, welches durch unmittelbaren Uebergang a potentia ad actum geſetzt wäre, dieſes Seyn iſt im Begriff des göttlichen Seyns als das Negirte, als bloß potentielles geſetzt. Der Begriff Gottes bringt es alſo mit ſich, daß er ſich in jenem Seyn als nicht ſeyend ſetze, aber er kann ſich nicht in dieſem als nicht ſeyend ſetzen, ohne ſich in einem andern als ſeyend zu ſetzen, und zwar in dieſem nun als rein ſeyend, d. h. als ſeyend ohne Uebergang a potentia ad actum. Dieſe letzte Beſtimmung laſſen wir einſtweilen fallen, um ſie ſpäter genauer zu erklären. Vor jetzt kommt es nur darauf an, dieſes Verhältniß zwiſchen einem Vorausgehenden und Folgenden überhaupt oder im Allgemeinen uns deutlich zu machen. Gott ſeinem Begriff gemäß und demnach als Gott ſetzt ſich in jenem erſten Seyn als nicht ſeyend, aber nur um ſich in einem zweiten Seyn als rein ſeyend zu ſetzen. Jenes erſte Seyn, in ſeiner Negation, iſt alſo die Möglichkeit oder Potenz des zweiten, oder dieſes zweite hat an jenem erſten, und zwar an dem negirten erſten, ſeine Potenz, ſeine Möglichkeit, wir können auch ſagen, ſeinen Stoff. Die beiden, das nicht Seyende dort und das rein Seyende hier, ſind alſo unauflöslich aneinander gekettet und können ſich nicht von einander trennen. Fragen wir alſo, was denn nun eigentlich Gott als ſolcher ſey, ſo iſt offenbar, daß er weder insbeſondere jenes negirte Seyn, das wir durch 1 bezeichnen wollen, noch jenes poſitive Seyn, das wir durch

2 bezeichnen wollen, daß er als keines dieser beiden insbesondere Gott ist, sondern Gott ist nur Gott in 1 + 2, d. h. als der durch Negation von 1 in 2 als seyend gesetzte; und weil er nicht als 1 und nicht als 2, sondern nur als 1 + 2 Gott ist, so sind eben darum nicht zwei Götter, sondern es ist doch nur Ein Gott gesetzt, obgleich Zwei gesetzt sind, nur nicht zwei Götter, — wir können nur sagen zwei Gestalten des Einen, in 1 + 2 seyenden Gottes. Sie sehen hier zum voraus (denn die nähere Bestimmung von 2 mir vorbehaltend lasse ich auf diese Erörterung mich nur ein, damit Sie um so williger mir folgen, indem Sie sehen, wo die Sache hinausgeht) — Sie bemerken hier, sage ich, zum voraus, wie nun allerdings etwas entsteht, von dem wir sagen können, daß es eine Einheit Gottes als solchen oder der Gottheit nach enthält, also etwas, welches die Einheit oder Einzigkeit wirklich auf die Gottheit einschränkt.

Daß im Begriff des Monotheismus etwas Einschränkendes, Restriktives liege, war auch in jener, übrigens, wie gezeigt, unstatthaften Art, sich darüber auszudrücken, anerkannt. Man fühlte, daß es zum Monotheismus nicht hinreiche, zu leugnen, daß etwas anderes überhaupt außer Gott existire, man leugnete also nun, daß kein anderer Gott außer ihm sey, d. h. man schränkte die Negation in dem Satze auf die Gottheit ein. Der Fehler aber war, daß man dabei bloß an den Einzigen nach außen dachte, anstatt die Einzigkeit auf Gott selbst zurückzubeziehen. Man sah als unmittelbaren Inhalt des Monotheismus nicht den Begriff des einzigen Gottes, sondern gleich die Aussage der Einzigkeit an. Da man nun die Einzigkeit bloß auf der Seite der Aussage suchte, so blieb auf der Seite des Subjekts der Aussage nur der unbestimmte und allgemeine Begriff Gott übrig. Wenn man nun aber angenommen hat, wie man annehmen muß, daß im Begriff des einzigen Gottes, d. h. im Begriff des Monotheismus, nicht von etwas außer Gott, sondern nur von Gott selbst die Rede seyn könne, zugleich aber denkt, daß in diesem Begriff nothwendig eine Restriktion liegt, d. h. daß die Einzigkeit auf den Gott als solchen, d. h. auf die Gottheit Gottes, eingeschränkt wird, so ist der einzige

noch übrig bleibende Sinn dieſer, daß Gott nur einzig — als Gott oder ſeiner Gottheit nach, alſo in anderer Hinſicht, oder von ſeiner Gottheit abgeſehen, nicht einzig, ſondern — da ein anderer Gegenſatz hier nicht denkbar — Mehrere iſt.

Gleich anfänglich hätte unter den gegen die gewöhnlichen Erklärungen des Monotheismus vorgebrachten Gründen auch dieſer angeführt werden können, daß der Monotheismus als Dogma, als unterſchiedene Lehre, was er doch iſt, einen poſitiven Inhalt haben müſſe, und nicht in einer bloßen Negation beſtehen könne, wie jene iſt, wo bloß verſichert wird, daß ein anderer oder mehrere andere Götter außer ihm nicht ſeyen, oder, wie man eigentlich ſagen müßte, nicht ſeyn können. Hierin iſt durchaus keine Behauptung. Eine Behauptung kann nun aber auch überhaupt nicht darin liegen, daß Gott Einer iſt; denn damit iſt immer nur geſagt, daß er nicht Mehrere iſt, alſo es iſt eine bloße Negation. Die eigentliche Behauptung kann alſo vielmehr gerade nur im Gegentheil liegen, in der Ausſage, daß er nicht Einer, Mehrere iſt, obwohl nicht als Gott oder der Gottheit nach. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags beſteht demnach darin, daß man ſich vorſtellt, das, was in dem Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, ſey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit iſt, und nur mittelbar, nämlich erſt im Gegenſatz mit dieſer, die Einheit, nämlich die Einheit Gottes als ſolchen behauptet wird. Aufs Genaueſte ausgedrückt müſſen wir alſo vielmehr ſagen: weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, iſt ſie vielmehr das unmittelbar Widerſprochene, es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn ſey, in welchem Ein Princip, — z. B. das von uns durch 1 bezeichnete, Eines iſt. In dieſem Sinn iſt Gott vielmehr nicht einzig. Im richtigen Gefühl der in dieſem Sinn (im Sinn der Ausſchließlichkeit) vielmehr geleugneten Einzigkeit haben die ganz alten Theologen, z. B. Johann von Damask, von dem ſich ſo ziemlich alles herſchreibt, was in unſrer bisherigen Theologie Spekulatives iſt, dieſer hat geſagt: Gott ſey nicht ſowohl einzig, als übereinzig: mehr als nur Einer, unus sive singularis quis. Die Mehrheit

wird nicht von Gott überhaupt, sondern nur von Gott als solchem geleugnet. Gott ist nur als Gott Einer, d. h. nicht Mehrere, oder: er ist nur nicht mehrere Götter; aber dieß verhindert nicht, sondern, wenn er in der That der einzige Gott, der der Gottheit nach einzige ist, so fordert diese Aussage, daß er in anderer Hinsicht, d. h. sofern er nicht Gott ist, Mehrere sey. — Daß Gott als Gott der einzige ist, hat erst Sinn, und kann alsdann erst Gegenstand einer Versicherung werden, wenn er nicht überhaupt einzig, wenn er also — nicht als Gott oder außer seiner Gottheit betrachtet Mehrere ist. Ueberhaupt, wenn man wissen will, was ein solcher weltgeschichtlicher Begriff bedeutet, muß man nicht Lehrbücher und Compendien fragen. Denn wie man sich auch die erste Entstehung jenes Begriffs des einzigen Gottes in der Menschheit denke, durch bloße Reflexion und Schulweisheit ist er sicher nicht entstanden. Insbesondere wissen wir, daß wir, d. h. die neuere Menschheit, überhaupt diesen Begriff nicht erfunden haben, daß er uns bloß durch das Christenthum zu Theil geworden. Es läßt sich aber gar wohl erklären, warum man in der Folge für gut gefunden hat, das eigentlich Positive dieses Begriffs zu verbergen, als ein Geheimniß zu behandeln, so daß dieses Positive eben dadurch verloren gehen mußte, und nicht weniger ist begreiflich, daß dieser Begriff, sowie er nur überhaupt erst Gewalt erlangt hatte, sogleich zum Kanon aller höheren Forschung, zur unantastbaren Voraussetzung erhoben, aber eben dadurch zugleich aller Kritik entzogen wurde. Will man also den wahren, den wirklichen Sinn eines solchen Begriffs, der nicht der Schule, sondern der Menschheit angehört, kennen lernen, so muß man sehen, wie er zuerst in der Welt sich angekündigt. Nun gibt es aber kein urkundlicheres Wort über die Einheit Gottes, als jenes kapitale und klassische, jene Anrede an Israel: „Höre Israel, Jehovah dein Elohim ist ein einziger Jehovah — יְהוָה אֶחָד “ —; es heißt nicht: „er ist einzig“; „er ist אֶחָד“ oder Einer schlechthin, sondern: „Er ist ein einziger Jehovah“, d. h. er ist nur einzig als Jehovah, als der wahre Gott oder seiner Gottheit nach, womit also zugelassen ist, daß er abgesehen von seinem Jehovah-Seyn Mehrere seyn

kann[1]. Hier also, in dem ersten Wort, durch welches die Lehre von dem einzigen Gott verlautet, haben wir jene Restriktion, die im Begriff des Monotheismus gedacht werden muß, mit deutlichen klaren Worten ausgedrückt.

[1] Es liegt weder in der Grammatik, noch in dem Genius der hebräischen Sprache, soweit sie mir bekannt, irgend etwas, das verhindert hätte, anstatt יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה אֶחָד, Jehovah dein Gott ist ein einziger Jehovah, zu sagen: יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶחָד, Jehovah dein Gott ist einzig; man muß also annehmen, daß jene Wiederholung des Hauptworts absichtlich ist. Vergl. Zach. 14, 9.

Dritte Vorlesung.

Ich habe nun vorläufig und im Allgemeinen den Uebergang von der absoluten Einzigkeit zur Einzigkeit Gottes *als solchen* gezeigt. *Sie* sehen, daß das, was in Gott Grund der absoluten Einzigkeit ist, selbst zum Element seiner Einzigkeit als Gott, also was *Princip* des Pantheismus ist, selbst zum Element des Monotheismus werde. Ich werde nun aber suchen, das besondere Verhältniß jener beiden zuerst gefundenen Elemente der Mehrheit näher zu erklären.

Das Seyende ist in seinem Fortgang zum — *Seyn* im ersten Moment bloß *seyn Könnendes*, aber nur um in einem zweiten Moment das *rein* Seyende zu seyn, d. h. das Seyn, in dem nun ebensowenig von einem *Können* ist, als in jenem ersten etwas von einem *Seyn* ist. Das Seyende in diesen *beiden* Momenten, demnach als 1 + 2 betrachtet, ist das die unendliche potentia existendi *als* bloße Potenz, als bloßes Können in sich enthaltende Wesen. Als das sie *Enthaltende* kann es nicht eben *das* seyn, was das Enthaltene ist, sondern im Gegentheil, um jene Potenz des Seyns *enthalten* zu können, muß es das ebenso überschwenglich seyende seyn, wie jene unendliches *Können*, d. h. unendliches nicht *Seyn* ist. Der unendliche Mangel an Seyn in dem einen kann nur durch den unendlichen Ueberfluß von Seyn in dem andern begnügt und ersteres eben dadurch im Können erhalten werden. Denn das unmittelbar seyn Könnende ist von der Art, daß erst eine Möglichkeit es im Können zu *erhalten* gegeben oder erklärt seyn muß. Das, was ein anderes enthält, ist immer zugleich

das Begnügende deſſelben. Enthalten heißt im Lateiniſchen continere, und wir können ſagen: quod continet, contentum reddit id quod continet, d. h. was enthält, begnügt das, was von ihm enthalten iſt; contentum esse aliqua re, wirklich durch etwas oder von etwas enthalten ſeyn, bedeutet ſo viel als von etwas begnügt, zufrieden ſeyn. Das überſchwengliche Seyn in dem Zweiten bringt alſo das eigne Seyn in dem andern zum Schweigen, ſo daß dieſes als pura potentia, als reines Können ſtehen bleibt, und nicht verlangt in ein eignes Seyn überzugehen[1]. Wie das Erſte potentia pura (lautres Können) iſt, ſo iſt das Zweite actus purus, d. h. es iſt das nicht erſt a potentia ad actum Uebergehende, ſondern das gleich Actus iſt. Das Seyende in ſeinem zweiten Moment (ich ſage Moment: Moment, bekanntlich ſoviel als movimentum, von moveo, — und was wir hier betrachtet, iſt ja der Fortgang, d. h. die Bewegung, des Seyenden zu dem Seyn, alſo jene Unterſchiede ſind in der That Bewegungs- oder Durchgangspunkte des göttlichen Seyns, wir können ſie daher auch Momente nennen, oder auch, weil ſie die das göttliche Seyn möglich machenden Momente, alſo die Möglichkeiten des göttlichen Seyns ſind, mögen wir ſie wohl auch Potenzen des göttlichen Seyns nennen): — in ſeinem erſten Moment alſo, oder in der erſten Potenz ſeines Seyns iſt das Seyende reines Können, potentia pura, im zweiten Moment ebenſo reines Seyn, actus purus, aber es iſt reines Können im erſten nur ſofern reines Seyn im zweiten, und umgekehrt, es kann im zweiten nur actus purus ſeyn, inwiefern es im erſten potentia pura iſt; — obgleich alſo 1 das Erſte, Vorausgehende, 2 das Zweite oder Folgende iſt, ſo iſt hier doch kein wirkliches Vor oder Nach, ſondern wir müſſen uns beide als zugleich geſetzt denken; das unmittelbar nicht ſeyende iſt nicht ſobald geſetzt, als auch das rein ſeyende geſetzt iſt; zwiſchen beiden iſt eben darum die höchſte Annehmlichkeit (ſie nehmen ſich gegenſeitig an), weil das, was in dem einen negirt, in dem andern geſetzt iſt, und

[1] In der Einheit ſind 1 und 2 das ewige Genüge: ſie ſtellen beide zuſammen gleichſam Armuth und Ueberfluß vor, aus deren Verbindung jene bekannte platoniſche Dichtung Eros hervorgehen läßt. (Einem andern Manuſcript entnommener Satz.)

umgekehrt. — Das, was als potentia pura sich verhält, ist insofern bloß Subjekt, aber nicht Subjekt von sich selbst (denn da wäre es zugleich Objekt), sondern Subjekt des Zweiten oder dem Zweiten, es ist Subjekt ohne Objekt zu seyn. So ist hinwiederum das Zweite (das wir das rein- oder unendlich Seyende genannt haben), dieses ist reines Objekt, aber nicht für sich selbst; denn da wär' es auch Subjekt; sondern es ist reines Objekt dem Ersteren, und also bloßes Objekt, ohne Subjekt zu seyn. Jedes ist in seiner Art gleich unendlich, das eine unendliches Subjekt, das andere unendliches Objekt. Wir haben also hier gleich ein endlich-Unendliches, d. h. ein gebildetes, nicht ein formloses, sondern, ich möchte sagen, organisches Unendliches, denn jedes ist gegen das andere (inwiefern es nicht ist, was das andere ist) endlich, in sich selbst betrachtet aber unendlich. Wir können, nach dem was schon früher über die Natur des Könnens bemerkt worden ist, das Erste (das Seyende als potentia pura) vergleichen mit einem ruhenden, d. h. nicht wollenden, Willen. Das Seyende als das rein seyende dagegen, müssen wir sagen, sey gleich einem lautern, gleichsam willenlosen Wollen: als Beispiel eines solchen willenlosen Wollens können wir die überfließende Güte eines sich gleichsam nicht versagen könnenden Wesens ansehen. Die potentia pura ist von den beiden das, was sich versagen kann oder versagen könnte; nämlich wenn es Subjekt, Möglichkeit, Potenz seiner selbst seyn wollte, d. h. wenn es ein eignes Seyn wollte oder annähme, dann würde es eben dadurch dem Zweiten sich versagen und es von sich ausschließen. Die potentia pura ist der selbstisch seyn könnende, aber, eben weil bloß seyn könnende, nicht selbstisch seyende, also doch unselbstische Wille. Aber das Zweite ist das sich gar nicht versagen Könnende, das an sich Selbstlose, das sich dem Ersten nur geben Könnende. Das Erste ist der Zauber, die Magie, wodurch das Zweite über alle Selbstheit gehoben zum reinen überfließenden Seyn gebracht oder bestimmt wird. Je tiefer die Vertiefung, d. h. die Negation der Selbstheit in dem einen, desto größer die Erhöhung über alle Selbstheit in dem andern. Das Erste muß Nichts seyn (nämlich nichts selbst seyn), damit das überschwenglich Seyende

ihm Etwas werde, und umgekehrt, das Zweite muß das unendlich Seyende seyn, damit es das Erste in seinem nicht-selbst-Seyn erhalte. In beiden ist also eine gleiche Selbstlosigkeit oder, um einen veralteten aber trefflichen Ausdruck zurückzurufen, völlig gleiche Selbstunannehmlichkeit, also eben damit die größte gegenseitige Annehmlichkeit, indem das Erste absolute Negation des außer-sich-Seyns, das Zweite eine ebenso vollkommene Negation des in-sich-Seyns ist. Das Erste (die potentia pura) zieht sich das Seyn nicht an, das als Möglichkeit in ihm ist, aber eben darum ist das Zweite das nicht Sich Seyende, sondern das nur dem Ersten Seyende, ja das nur diesem seyn Könnende, und es also Voraussetzende. Denn das Erste, der Anfang kann überall nur Subjekt seyn. Das Seyende kann nicht unmittelbar Objekt seyn; Objektseyn ist das Zweite, und setzt das voraus, dem es Objekt ist. Daher kann das Seyende unmittelbar bloß Subjekt seyn, und es ist reines Subjekt, bloßes Subjekt, wenn es nicht Subjekt von sich selbst, d. h. so ist, daß es zugleich sich Objekt ist. Das Seyende ist also nothwendig ein anderes, inwiefern es Subjekt, und ein anderes, inwiefern es Objekt ist; es ist zwar dasselbe Seyende, aber dasselbe Seyende ist ein anderes als 1, ein anderes als 2, es ist also eine wirkliche Mehrheit. Es ist als 1 Subjekt von sich selbst als 2, insofern ist es dasselbe Seyende, aber 1 und 2 sind nicht dasselbe, sondern jedes ein anderes, indem jedes gerade das ausschließt und nicht ist, was das andere ist. 2 ist bloß Objekt, und eben darum kann es nur 2, nur secundo loco seyn, d. h. es setzt ein anderes voraus. Dagegen jenes bloße unendliche Können, dieses kann Anfang seyn, und ist eben dadurch — wiewohl vorerst bloß innrer — Anfang, es ist eben dadurch Anfang, daß es sich jenes unendlich Seyende als Objekt anzieht. Denn Anfangen oder, wie man ja auch sagt, Anfahen und Anziehen ist nur Ein Wort. Der Anfang liegt im Anziehen, das Anziehende aber muß Mangel seyn, Armuth an eignem Seyn; wie Christus sagt: Selig sind die arm sind dem Geist, d. h. für den Geist, so daß sie den Geist sich anziehen. Denn wäre es des eignen Seyns voll[1],

[1] wäre es selbstisch.

so könnte es kein Seyn an=ziehen, sondern würde es zurückstoßen. (Sie fühlen von selbst, welche tief sittliche Bedeutung in diesen höchsten Begriffen liegt. Aber eben dieß ist zugleich der höchste Beweis der Wahrheit dieser Begriffe, und gerade diese sittliche Bedeutung macht zugleich die Verständlichkeit dieser Begriffe). Aber auch in der andern Bedeutung, die das Wort anziehen hat, da es so viel bedeutet als bekleiden, auch in dieser ist die erste Potenz die anziehende der andern; nämlich jenes bloße (alles Seyns entblößte) nackte Können, indem es das unendliche Seyn anzieht, bekleidet es sich gleichsam oder überzieht sich mit diesem Seyn, so daß wir nur dieses, aber nicht es selbst sehen; es selbst ist das in der Tiefe Verborgene, das eigentliche Mysterium des göttlichen Seyns, das, in sich alles Seyns ermangelnd, äußerlich mit dem unendlich Seyenden sich bedeckt, und indem es selbst für sich nichts ist, eben darum ein anderes (nämlich das unendlich Seyende) ist. Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas seyn ist eben dieser. Wenn nämlich das Seyn cum emphasi gesagt wird, so ist der Ausdruck: etwas seyn = dem, diesem Etwas Subjekt seyn. Das ist, die Copula in jedem Satze, z. B. in dem Satze: A ist B, wenn sie nämlich überhaupt bedeutend, emphatisch, d. h. die Copula eines wirklichen Urtheils ist, so bedeutet „A ist B" so viel als: A ist dem B Subjekt, d. h. es ist nicht selbst und seiner Natur nach B (in diesem Fall wäre der Satz eine leere Tautologie), sondern: A ist das auch nicht B seyn Könnende. Wäre das, was in dem Satz an der Stelle des Subjekts steht, wäre also im obigen Fall A so beschaffen, daß es das an der Stelle des Prädicats Stehende nur — seyn, nicht auch nicht seyn könnte, so wäre dieser Satz ein nichtssagender, bedeutungsloser. Ich kann von einem Menschen: er ist gesund, nur sagen, inwiefern ich voraussetze, nicht daß er außer und über aller Möglichkeit des krank Seyns ist (denn dann wäre der Satz ein nichtssagender), sondern vielmehr nur, daß diese Möglichkeit in ihm unterworfen, d. h. daß sie bloß Subjekt oder — latent ist. Indem ich leugne, daß er krank ist, lasse ich zugleich die Möglichkeit des Gegentheils durchscheinen (die eigentliche Bedeutung des Worts

Emphasis[1]). Ebenso wenn ich von irgend einer geometrischen Figur, sie sey nun an der Tafel verzeichnet oder körperlich dargestellt, sage: dieß ist ein Cirkel, oder es ist eine Ellipse, so ist dieß ein Urtheil. Das Subjekt in diesem Satze ist das was ich sehe, die Materie, mit welcher die Figur dargestellt ist. Wenn ich also urtheile, dieses ist ein Cirkel oder dieses ist eine Ellipse, so drücke ich damit aus, daß eben dieses was ich sehe und was jetzt ein Cirkel ist, wohl auch eine andere geometrische Figur oder auch gar keine seyn könnte; nur inwiefern ich dieß voraussetze, sage ich mit Bestimmtheit oder cum emphasi: dieses ist ein Cirkel oder dieses ist eine Ellipse. Und in eben diesem Sinne sagen wir nun hier: das unendliche Können, das unendliche nicht Seyende ist das unendliche Seyn, das unendliche Seyende. — Wundern Sie sich nicht, daß ich bei der Erklärung dieser Potenzen und ihres Verhältnisses so lange verweile; denn es sind eben diese Potenzen, mit denen wir in der Folge zu thun haben werden, deren Bedeutung und Verhältnisse wir daher wohl ins Auge fassen müssen, um sie in allen ihren Gestalten und Verkleidungen immer wieder zu erkennen.

Es ist nun aber sofort einzusehen, daß wir auch bei der Zweiheit nicht werden stehen bleiben können. Nämlich die Absicht dieser Entwicklung ist doch eigentlich, zu zeigen oder darzuthun, wie das Seyende selbst sey. Nun ist aber das Seyende selbst immer doch eigentlich Subjekt, Macht zu seyn. Nur unmittelbar, wie wir jetzt gesehen, nur primo impetu, daß ich so sage, können wir die Macht zu seyn nicht auch als seyend setzen. Denn das hier gemeinte Seyn ist das gegenständliche, objektive. Nichts ist aber unmittelbar Gegenstand,

[1] Die Bedeutung der Emphasis muß man nicht nach dem modernen Gebrauch, z. B. dem „avec emphase“ der Franzosen, worin nur noch ein Theil von ihr übrig ist, sondern nach den Erklärungen des Quinctilianus beurtheilen, der (Institut. orat. 9, 2, 3) das Wort durch „plus quam dixeris significationem“ erklärt, und anderwärts von ihr sagt: non ut intelligatur efficit, sed ut plus intelligatur (8, 2, 11), oder: altiorem praebens intellectum, quam verba per se ipsa declarant (8, 3, 83). Zu dem oben gebrauchten Wort latent führe ich an 9, 2, 64: Est emphasis, cum ex aliquo dicto latens aliquid eruitur.

es ist nur Gegenstand für ein anderes, d. h. inwiefern es ein anderes voraussetzt. Also kann das Seyende selbst im ersten Moment, also inwiefern ihm noch nichts anderes vorausgesetzt wird, nur als reines Subjekt, als lautre Macht zu seyn, aber mit der ausdrücklichen Bestimmung des nicht seyns, gesetzt werden. Das Seyende ist darum im ersten Moment nur potentia pura. In einem zweiten Moment setzt es sich wieder, nun als Objekt (weil es Subjekt schon ist), aber nun ist es eben das ganz bloß objektiv, d. h. als das Gegentheil von sich selbst gesetzte Subjekt. — Substantiell, der bloßen Substanz nach, ist auch in 2 das Subjekt (denn es kann nichts seyn, als was Subjekt ist; Subjekt und Objekt sind in diesem Sinn dasselbe, das Subjekt ist das nur als Subjekt, das Objekt ist das nur als Objekt gesetzte Subjekt), bloß substantiell genommen ist also auch im Zweiten das Subjekt, aber das ganz in das Objektive, in das Seyn (nämlich in das Objekt) umgewendete, so daß in ihm nun das Subjektive ebenso latent, verborgen, zum Schweigen gebracht ist, wie in 1 das Seyn oder das Objektive als latent und verborgen gesetzt war. Wir könnten sagen, wie in 1 das Seyn (worunter hier immer das eigenschaftliche, gegenständliche verstanden wird), wie in 1 das Seyn, so ist in 2 das Subjekt, die Selbstheit, als bloße Möglichkeit und demnach völlig latent. Wir haben also nun in dem einen, in 1, zwar das reine *τὸ ὄν* (das reine Ens in subjektivem Sinn, das was Ist aber ohne alles Seyn, mit Enthaltung von allem Seyn); im andern, in 2, haben wir auch das reine *τὸ ὄν*, aber im umgekehrten, im bloß gegenständlichen Sinn, als das ganz in das Seyn Ergossene, ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne Subjektheit, ohne Selbstheit. Nun ist aber offenbar in keinem von beiden für sich das was wir wollen, ob es gleich unvermeidlich ist, daß wir beide zuerst setzen, in welchen das, was wir eigentlich wollen, nur getrennt vorhanden ist. Denn was wir eigentlich wollen, ist Subjekt, lautre Macht zu seyn, die als solche seyend ist; wir wollen also das Subjekt, das als solches und ohne daß es aufhört Subjekt, d. h. lautre Macht zu seyn, Objekt ist, und wir wollen das Objekt, das darum, daß es Objekt — seyend — ist,

nicht aufhört Subjekt, lautre Macht, potentia pura existendi zu seyn. Aber eben diese Bestimmungen schließen sich unmittelbar aus. Wir können unmittelbar oder primo momento nur das reine Subjekt setzen ohne Seyn, secundo momento nur das reine Seyn ohne Subjektheit, und erst an einer dritten Stelle, erst als exclusum tertium, als ausgeschlossenes Drittes, werden wir das Objekt setzen können, das als solches auch Subjekt, oder das Subjekt, das als solches nicht weniger auch Objekt oder seyend ist. Nur an der dritten Stelle, sage ich, d. h. nur inwiefern wir die beiden andern ihm voraussetzen. Denn denken Sie sich, daß wir versuchen, von diesem letzten Begriff anzufangen, so wird er doch sogleich sich uns zersetzen. Der Begriff ist: das als solches gesetzte oder seyende Subjekt. Aber alles Seyn ist ein Hinausgesetzt-seyn, ein Exponirt-seyn, ein gleichsam Hinausstehen, wie im lateinischen Exstare ausgedrückt ist, aber da wir der Voraussetzung nach nichts haben, wogegen das Subjekt hinaus-gesetzt, ex-stirend seyn könnte, so fällt es uns in das Centrum, in die Tiefe seiner bloßen Subjektheit zurück, und wir haben also doch, ob wir gleich mit dem höhern, mit dem vollkommenen Begriff anfangen wollten, wir haben doch das bloße Subjekt, und zwar als das nicht seyende, als das non ex-stans, sed in-stans (Innestehende). Dieser Anfang mit dem nicht seyenden ist der unumgängliche, unvermeidliche, es ist nicht das was wir wollen, und wir setzen diesen Anfang nicht weil wir wollen, sondern weil wir nicht anders können, er ist das nicht Gewollte (als solcher wird er uns selbst später in der Mythologie erscheinen), er ist das nicht eigentlich Gesetzte, sondern das nur nicht nicht zu Setzende, das nicht eigentlich Seyende, sondern nur nicht nicht-seyn Könnende, das wir nicht umhin können zu setzen. Nun mögen wir von diesem Punkt aus weiter gehen, und jetzt ist uns verstattet, das Seyn zu setzen: — aber nun geht uns über dem Seyn, dem Objekt, das Subjekt verloren; wir haben jetzt das rein, ja unendlich Seyende, aber wir haben es nicht als Macht zu seyn. Denn was Macht zu seyn ist, ist auch Macht nicht zu seyn; aber eben dieser Macht auch nicht zu seyn, ist das Zweite gleichsam entsetzt; es ist das nicht sich versagen

Könnende, oder es ist das nur seyn Könnende, d. h. das nothwendig, also auch das rein, das unendlich Seyende, es ist das ganz Excentrische, wie 1 das absolut Centrische. Erst an einer dritten Stelle, da das Seyende nicht mehr ausweichen kann — weder zur Rechten noch zur Linken —, erst das in einem dritten Moment gesetzte Seyende, da es weder reines Subjekt seyn kann (denn die Stelle des reinen Subjekts ist schon genommen durch 1), noch reines Objekt (denn dessen Stelle ist schon genommen durch 2), da ihm, im Gegensatz oder in der Ausschließung von 1, nichts übrig bleibt als Objekt, im Gegensatz oder in der Ausschließung von 2 nichts übrig bleibt als Subjekt zu seyn: da muß das Seyende wohl stehen bleiben als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das im Seyn oder als seyend, indem es also = 2 (dem Zweiten gleich ist), Macht zu seyn (also frei vom Seyn), also = 1 bleibt, und umgekehrt, indem es lautre Macht zu seyn, insofern = 1 ist, um nichts weniger seyend, also = 2 ist; das, weil es im Seyn frei vom Seyn (Macht zu seyn) bleibt, das sich selbst besitzende seyn Können, die sich selbst besitzende Macht zu seyn ist (das sich selbst Besitzende ist es, weil es als Subjekt, d. h. als das was besitzt, zugleich Objekt, d. h. der Gegenstand seines Besitzes ist): wir können mit andern Ausdrücken auch sagen, es ist das was immerwährend Actus ist, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seyns) zu seyn, das im Seyn seiner selbst mächtig bleibt, und umgekehrt, indem es Potenz ist, darum nicht weniger Actus ist — das sich nicht verlieren Könnende, das bei-sich-Bleibende. Im bei-sich-Bleiben liegt zweierlei, nämlich a) das von sich Weggehen, das außer-sich-Seyn, wie 2. Denn was nicht von sich weggehen, nicht excentrisch seyn kann, ist bloß an sich, an sich gleichsam gebunden, wie 1. Von dem, was bloß an sich ist, nicht von sich weggeht, kann man eigentlich nicht sagen, daß es bei sich ist. Bei-sich-seyn heißt im außer-sich-Seyn an sich (in seinem Wesen) bleiben und bestehen, sein An-sich, sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im außer-sich-Seyn. Für dieses sich selbst Besitzende, bei-sich-Bleibende, das im Actus Potenz, im Seyn Macht zu seyn bleibt, hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als Geist. Dem Geist allein ist es

gegeben, im Actus Potenz, im Wollen Quelle des Wollens, d. h. Wille, zu bleiben, und umgekehrt, lautrer Wille zu seyn, indem er wollend ist. Damit also, mit diesem dritten Moment oder dieser dritten Potenz ist erst erreicht, was wir von Anfang gewollt, daß nämlich das Seyende selbst als solches seyend ist, aber wir dürfen nie vergessen, daß dieses nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Fortschreiten von einer Gestalt des Seyns zur andern, durch eine (nicht äußre, aber innre) Bewegung möglich ist, in welcher das bloße und demnach nicht seyende Seyende der ewige Anfang, das bloß (d. h. rein) seyende und demnach seiner selbst nicht mächtige Seyende das ewige Mittel, das im Seyn frei vom Seyn, d. h. Macht zu seyn, bleibende Seyende das ewige Ende ist.

Nach der letzten Entwicklung müssen wir uns zurückrufen, was gleich anfangs bemerkt worden, daß vor jetzt und also bis hieher nur noch von dem Begriff des göttlichen Seyns, noch nicht von einem wirklichen Seyn die Rede sey. Der bisher entwickelte Begriff ist nur der Begriff des göttlichen Seyns a priori, d. h. der Begriff, den wir noch vor dem wirklichen Seyn von diesem Seyn haben. Alles was wir bis jetzt sagen können, ist, daß Gott (der an sich nicht seyend, sondern der lautre Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn ist, der Ueberseyende, wie ihn auch Aeltere schon genannt haben), daß Gott, wenn er ist, der auf diese Weise, in diesen drei Formen oder Gestalten des Seyns seyn könnende ist — aber daß er Ist, davon ist jetzt noch nicht die Rede. Sehen wir das Seyn oder den Actus als das Positive und demnach das nicht Seyn oder die bloße Potenz als das Negative an, und nennen wir das Seyende selbst A, so ist also (ich erinnere wieder an die schon bekannten Zeichen) das Seyende im ersten Moment oder in der ersten Potenz seines Seyns — A (womit wir eben ausdrücken, daß es hier das nicht seyende, nicht Objekt ist); in der zweiten Potenz seines Seyns ist es + A (in dem nichts von einer Negirung ist, das rein und unendlich Seyende), in seiner dritten Potenz oder Gestalt ist es das als solches seyn Könnende, die als solches seyende Macht zu seyn, also ± A[1].

[1] Hier bedeutet also das ± A nicht jene negative Indifferenz, die das A an

Um dieſe Bezeichnungen gleich hier anzuwenden, ſo ſage ich: es iſt mit allem Bisherigen nichts gegeben als der Vorbegriff des göttlichen Seyns; Gott iſt uns vor jetzt noch bloß der nur in dieſen drei Formen, als — A + A ± A, ſeyn Könnende, aber noch nicht der Seyende, Wirkliche. Nur die Form des göttlichen Lebens iſt gegeben, noch nicht das wirkliche Leben, der lebendige Gott ſelbſt. Aber eben durch dieſen Begriff iſt doch zum voraus beſtimmt, was hernach ſeyn wird. Durch den Begriff Gottes iſt zum voraus beſtimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns iſt, nicht unbeſtimmter Weiſe, als unbeſtimmte Zweiheit, als ἀοριστὸς Δυάς, um einen Ausdruck der Alten zu brauchen, als Potenz, die ebenſowohl Potenz bleiben, als in das Seyn übergehen (alſo Potenz zu ſeyn aufhören) kann. Durch den Begriff, oder wie wir auch ſagen können (denn es iſt ganz daſſelbe), durch die Natur Gottes, alſo a priori, iſt beſtimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns nur iſt in der Hineinwendung, in der Verborgenheit, im Geheimniß. Dieſe Potenz iſt alſo das urſprüngliche (weil durch ſeine Natur ſchon geſetzte), unvordenkliche Myſterium ſeiner Gottheit, das vor allem Denken, ſchon durch die Natur Gottes (noch iſt von keinem Actus die Rede) als untergeordnet, als latent Geſetzte der Gottheit; ſie iſt alſo auch das nicht durch die Natur Gottes, ſondern, wenn ſie offenbar ſeyn wird, nur durch ſeinen Willen offenbar ſeyn Könnende (ſehen Sie ſchon hier das Große, was durch unſere Entwicklung möglich gemacht iſt); jene Potenz iſt alſo das, was wir in der Folge, wie wir ſie auch finden mögen, immer finden werden als das durch die göttliche Natur zum Myſterium (zur Potenz) Beſtimmte.

Iſt uns nun mit dem Bisherigen zwar nur der Begriff, aber denn doch der Begriff Gottes gegeben, ſo iſt uns auch damit gegeben, was wir bei der gegenwärtigen Gelegenheit allein eigentlich ſuchen, der Begriff des Monotheismus, und zwar jetzt in ſeiner Vollſtändigkeit. Nämlich

ſich vor aller Beſtimmung hat, ſondern die poſitive deſſen, was weder mehr bloß — A, noch bloß + A, alſo das Dritte iſt, die poſitive Indifferenz, jene poſitive Gleichgültigkeit, welche wir in der abſoluten Freiheit, zu ſeyn und nicht zu ſeyn, ſich zu äußern und nicht zu äußern, denken müſſen.

den nur auf ſolche Weiſe, nur als — A + A ± A ſeyn Könnenden, durch deſſen Begriff alſo dieſe Formen und Geſtalten des Seyns ſchon vor allem wirklichen Seyn unauflöslich vereinigt ſind, dieſen müſſen wir wohl den, und zwar den naturâ suâ All-Einen nennen. Er iſt der All-Eine. Denn dieſe Formen ſind nicht eine bloße unbeſtimmte, ſondern eine in ſich beſchloſſene Mehrheit, d. h. ſie ſind ein wahres All oder πᾶν, und was wir ſchon zum voraus, als nothwendige Folge des Begriffs, daß Gott derjenige Iſt, bei dem allein das Seyn iſt, penes quem solum est Esse, was wir als nothwendige Folge dieſes Begriffs eingeſehen haben, daß die Modalitäten des göttlichen Seyns die Modalitäten alles Seyns ſeyn müſſen[1]: dieß ließe ſich jetzt auch beſtimmt

[1] Anmerk. des Herausg. Im Manuſcript iſt hier „Hegels Logik, erſter Theil, S. 393." am Rand beigeſchrieben. Dort findet ſich die bekannte Kritik der Potenzenlehre. Ich ſetze ſie zur Vergleichung bei. Sie lautet: „Beſonders iſt es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbeſtimmungen angewendet worden iſt. Der Begriff in ſeiner Unmittelbarkeit wurde die erſte Potenz, in ſeinem Andersſeyn oder der Differenz, dem Daſeyn ſeiner Momente, die zweite, und in ſeiner Rückkehr in ſich oder als Totalität die dritte Potenz genannt. Hingegen fällt ſogleich auf, daß die Potenz ſo gebraucht eine Kategorie iſt, die dem Quantum weſentlich angehört; es iſt bei dieſen Potenzen nicht an die potentia, δύναμις des Ariſtoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Beſtimmtheit aus, wie dieſelbe als der Unterſchied, wie er im beſonderen Begriffe des Quantums iſt, zu ſeiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derſelbe am Begriffe als ſolchem iſt. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in deſſen eigenthümlicher Beſtimmung geſetzt; Unterſchiede, die dem Quantum zukommen, ſind oberflächliche Beſtimmungen für den Begriff ſelbſt; ſie ſind weit entfernt, beſtimmt zu ſeyn, wie ſie es im Begriffe ſind. Es iſt in der Kindheit des Philoſophirens, daß wie von Pythagoras Zahlen — und erſte, zweite Potenz u. ſ. f. haben inſofern vor Zahlen nichts voraus — zur Bezeichnung allgemeiner, weſentlicher Unterſchiede gebraucht worden ſind. Es war dieß eine Vorſtufe des reinen denkenden Erfaſſens, nach Pythagoras erſt ſind die Gedankenbeſtimmungen ſelbſt erfunden, d. i. für ſich zum Bewußtſeyn gebracht worden. Aber von ſolchen weg zu Zahlenbeſtimmungen zurückzugehen, gehört einem ſich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegenſatze gegen vorhandene philoſophiſche Bildung, die an Gedankenbeſtimmungen gewohnt iſt, ſelbſt das Lächerliche hinzufügt, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortſchritt geltend machen zu wollen . . . . ." — Allgemeines über die Bedeutung der Potenzenlehre findet ſich unten, im Anfang der ſechsten Vorleſung.

nachweisen, wenn ich mir dieß nicht für eine spätere Auseinandersetzung vorbehielte. Nehmen Sie indeß an, daß in jenen drei Formen alle Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten sind (und in der That jene drei Begriffe sind die wahren Urbegriffe, Urpotenzen alles Seyns; in ihnen liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphysik), nehmen Sie dieß an, so ist auch in diesem Sinne Gott der All-Eine; er ist der All-Eine — nicht weil er etwas von sich ausschließt, wie im Pantheismus, der Gott nur als blind Seyenden kennt, sondern — weil er nichts ausschließt; aber er ist nicht bloßes All, sondern er ist ebensowohl der All-Eine, weil er nicht in einer dieser Formen für sich, nicht als — A, nicht als + A, selbst nicht als ± A Gott ist. Diese Formen sind nur Durchgangspunkte seines Seyns, mithin als keine derselben für sich ist er Gott, sondern nur als die unauflösliche (geistige, persönliche) Einheit und Verkettung derselben; insofern ist er also der All-Eine — und zwar der seinem Begriff oder seiner Natur nach und eben darum wesentlich, unauflöslich und nothwendig All-Eine, aber eben dieß, daß er der All-Eine ist, oder vielmehr, wie wir auf dem gegenwärtigen Standpunkte uns noch ausdrücken müssen, der nur all-einig seyn Könnende, dieß ist nun auch der einzige wahre Inhalt des Begriffs Monotheismus. Wir haben also damit was wir suchten, aber, weil wir Gott vorerst bloß als den seinem Begriff nach (als den wesentlich) All-Einen kennen, so haben wir auch den Monotheismus noch bloß als Begriff oder im Begriff, noch nicht als Dogma; dieß steht uns noch bevor, dazu haben wir erst fortzugehen; aber wir haben den Monotheismus als Begriff. Denn der einzige Gott kann nur derjenige genannt werden, der seinem Begriff nach der All-Eine ist, der nicht einzig im negativen, ausschließlichen Sinne ist[1].

Man vergleiche auch, was über den Gebrauch der Zahlen in der Philosophie in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie S. 312 bemerkt ist.

[1] Wir können nämlich die absolute Einzigkeit, von der wir ausgingen, auch die negative nennen, weil sie gar kein Verhältniß Gottes begreift. — Wenn die Theologie für die Lehre von dem einzigen Gott keine andere Stelle weiß, als unter den sogenannten negativen Attributen, d. h. die Gott vor und außer allem Thun, also auch vor und außer allem Verhältniß zukommen, wenn sie auf diese

Art die Bedeutung des Monotheismus nur in dieser negativen Einzigkeit bestehen läßt, so ist offenbar, daß es der Theologie bis jetzt an dem eigentlichen Begriff des Monotheismus gebricht. — Bekanntlich setzen die Theologen den negativen Attributen die positiven entgegen. Unstreitig beruht diese sehr alte Unterscheidung zwischen negativen und positiven Attributen auf einer noch älteren dogmatischen Ueberlieferung, die jedoch schon in den frühesten Darstellungen ins Populäre herabgezogen worden und ihren wissenschaftlichen Charakter verloren hat. Man könnte sagen: unter den angenommenen göttlichen Attributen seyen die negativen die bloß theistischen, die positiven seyen die monotheistischen oder die erst mit dem Monotheismus möglichen und hinzukommenden. Man kann eben deßwegen leicht erwarten, daß diejenigen, welche eine Vorneigung zum bloßen Theismus empfinden, meist, um Gott zu bezeichnen, die negativen Attribute anwenden, wie z. B. die Franzosen, wenn sie Gott nennen, sagen: l'Eternel, der Ewige, l'être infini, das unendliche Wesen u. s. w., was freilich von Gott auch wahr ist, aber keineswegs die eigentliche Gottheit Gottes ausdrückt. Es ist nicht bemerkt worden, daß von den negativen Attributen zu den positiven kein Uebergang stattfindet, indem es z. B. noch niemand gelungen ist, zu zeigen, daß Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w. Weisheit, Güte und Gerechtigkeit mit sich bringen, indeß es ganz leicht ist, eine dieser negativen Eigenschaften aus der andern abzuleiten.

* * *

Anmerkung des Herausgebers. Eingehenderes über letzteren Gedanken (über die Dialektik der negativen und positiven Eigenschaften) findet sich in einem älteren Manuscript. Obschon die Darstellung in diesem Manuscript eine von der gegenwärtigen verschiedene ist, so wird doch die nachstehende Mittheilung aus demselben den Leser, wie ich glaube, nicht zerstreuen.

* * *

Wenn man den Erklärungen der Neuern folgte, so wären unter negativen Eigenschaften keine anderen als solche Prädicate zu verstehen, die durch Ausdrücke entstehen, in welchen irgend eine Unvollkommenheit von Gott entfernt wird, z. B. Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Sterblichkeit u. s. w. Die alten Theologen jedoch, von denen er an sie durch Ueberlieferung gekommen, haben noch etwas anderes und Tieferes bei diesem Begriff gedacht. Davon findet sich wenigstens noch die Spur, wie wenn einer sich so ausdrückt: das, was von Gott bejahend (*καταφατικῶς*) ausgesagt werde, zeige nicht die Natur, sondern das was um die Natur ist (*τὰ περὶ τὴν φύσιν*), d. h. doch wohl was zu der Natur und über die Natur, sie gleichsam einhüllend und bedeckend, hinzukommt; und was der eine Natur nennt, heißt einem andern Wesen, der sagt: Das heilig-, das gerecht-Seyn folge der Natur (*παρέπεται τῇ φύσει*), zeige aber nicht das Wesen selbst (*οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν δηλοῖ*)*. In der That, wenn man, abgesehen von ihren Erklärungen, untersucht, welche Eigenschaften die Neuern unter die negativen, und welche sie unter die positiven zählen, so wird man sich bald überzeugen, daß sie, unstreitig ebenfalls in Folge einer Ueberlieferung, zu den ersten

* Suicer. Tom. I, p. 488. 1376.

lauter solche nehmen, die auch der bloße Theismus und daher der Pantheismus nicht weniger als der Monotheismus anerkennt, nämlich das von-selbst-Seyn (aseitas), die Ewigkeit, die Unendlichkeit, die Einzigkeit u. s. w., außer denen (positiv-, reell-gemachten) Spinoza zu seinem System keiner andern bedarf. Zu den positiven aber rechnen sie den Verstand, den freien Willen und was von beiden herkommt, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. w., kurz diejenigen, welche im eigentlichen Verstand nur der Monotheismus anerkennt.

Nun lassen sie aber diese beiden Klassen von Eigenschaften nebeneinander stehen, ohne zu erklären, wie entweder die positiven über die blinden, negativen Herr geworden, oder wie diese in jene hinübergekommen und sich ihnen als negative unterworfen haben. Hier ist eigentlich der leere Punkt in der bisherigen Theologie. Von daher schreibt sich das wissenschaftlich Schwankende derselben und ihr unsicherer Stand gegen bloßen Theismus und Pantheismus. In der That, der Uebergang von den negativen zu den positiven Eigenschaften ist nichts anderes als der Uebergang vom Theismus zum Monotheismus selbst. Zufolge der ersten Eigenschaften, wenn sie nämlich allein gedacht werden, wäre nichts als blinde, anfang- und endlose, alles verzehrende Substanz. Nun kann aber eben das, was von selbst nur dieses (blinde Substanz) seyn würde, nicht ebenfalls von selbst auch frei wollendes Subjekt, besonnene Weisheit, Liebe und Güte seyn. Nur durch Vermittlung eines Zweiten ist es möglich, daß dasselbe Subjekt, welches an und vor sich oder vorangehender Weise (antecedenter, a priori) nur das blindlings Seyende seyn kann, nachfolgender Weise (consequenter oder a posteriori) lautre Liebe und die absolute Intelligenz sey. Die ersten Eigenschaften sind, wenn wir die Verhältnisse in der Offenbarung dafür anwenden, die bloße Natur des Vaters, abstrakt von dem Sohne betrachtet, die andern die Eigenschaften des Vaters als solchen oder in seinem Verhältniß zu dem Sohn, denn nur gegen den Sohn und im Sohn ist er Vater. So wahr ist es auch dem streng wissenschaftlichen Sinn: niemand kommt zum Vater als durch den Sohn.

Ließe sich von den Eigenschaften der ersten zu denen der zweiten Art ein unvermittelter und nothwendiger Uebergang finden, so würden ihn wohl auch die Pantheisten gefunden haben.

An die Stelle der Unterscheidung von positiven und negativen setzen spätere Theologen die übrigens gleichbedeutende von ruhenden und thätigen oder eine Wirkung anzeigenden Eigenschaften (attributa quiescentia et operativa) *. Es ist zwar nicht wohl einzusehen, wie sie unthätige Eigenschaften mit dem Lehrsatz, daß Gott lautres Wirken sey, in Uebereinstimmung bringen wollten, wenn sie nicht dieses Wirken eben in das unthätig (unwirksam) Machen des jenen Eigenschaften zu Grunde Liegenden setzten. Dann mußten also letztere nicht als etwas ursprünglich Unwirksames, sondern nur als ein zur Unwirksamkeit Gebrachtes oder mit einem, bei uns sehr gewöhnlichen, wiewohl weder sonderlich beliebten,

* Es wäre nicht unerwünscht, zu wissen, von welchen Theologen und mit welchen Erklärungen jene Ausdrücke zuerst eingeführt worden.

noch als arger Solöcismus empfehlungswerthen Ausdruck Quiescirtes vorgestellt werden.

Die negativen Attribute sind also Eigenschaften des wirklichen Gottes, aber die nur vermöge der Substanz, d. h. vermöge des negativ, nämlich als bloß wesentlich Gesetzten von ihm ausgesagt werden. Sie sind also 1) nicht Eigenschaften Gottes an sich: Gott schlechthin ist nicht einzig, nicht ewig u. s. w., sondern der Einzige, der Ewige u. s. w., d. h. das was späterhin im wirklichen Gott als Prädicat (posterius) gesetzt wird, ist in Gott schlechthin noch als das Subjekt (als das prius), gesetzt. Daher denn freilich überall die Unmöglichkeit, sie als positive Eigenschaften auszusagen. Denn dort, wo noch positiv, sind sie nicht Prädicate, und hier, wo Prädicate, sind sie vielmehr verneint als bejaht. Positiv jedoch können sie auch dort nicht wegen des wirklichen Seyns heißen, sondern nur wegen der noch bestehenden Möglichkeit desselben; negativ aber (obwohl nicht Eigenschaften) eben darum, weil in ihnen noch kein wirkliches Seyn gesetzt ist, wie das Subjekt in einem Satz negativ heißen kann, weil es nicht Gegenstand, nicht das eigentlich Gewollte ist, denn sie sind das von selbst, d. h. ohne Actus, ohne Denken sich Darbietende. Das Denken, wie in Gott das Wollen, fängt erst mit ihrer Negation als wirklicher an. Sie können negativ heißen in dem Sinn, wie der Ausgangspunkt (terminus a quo) einer Bewegung relativ gegen diese so heißen kann, weil er selbst nicht ein Erzeugniß der Bewegung, oder durch die Bewegung gesetzt, sondern von ihr vorausgesetzt wird. Doch als negativ gesetzt, d. h. wirklich als positive negirt, werden sie erst, indem sie als Prädicate gesetzt werden. Dort also sind sie nicht Eigenschaften, sondern nur verschiedene Ansichten oder Ausdrücke des einen absoluten Subjekts, daher sie sich wechselseitig immer ineinander auflösen und voneinander herleiten lassen, wie in den sogenannten Beweisen von jeher geschehen, indeß noch niemand für möglich gehalten hat, die positiven Attribute aus den negativen abzuleiten und z. B. zu zeigen, daß das, was das Ewige ist, auch seiner Natur nach weise, gütig u. s. w. seyn müsse.

Zu Eigenschaften werden sie 2) in dem wirklichen Gott, jedoch nur indem er sie als reelle negirt, oder als solche setzt, die er nur an sich hat, nicht zur Wirklichkeit in sich erhebt. Da Gott nur wirklicher Gott ist in der Ueberwindung seines ursprünglichen ausschließlichen Wesens, so ist eben dieses das nicht vorübergehende, sondern ewige und immerwährende Prius seines Gottseyns. Im wirklichen Gott ist 1) das von-selbst-Seyn negirt, obwohl als negirt auch gesetzt, nämlich als Grundlage des höhern Lebens, in welchem er nicht von selbst, d. h. von Natur ist, sondern durch lauter Wollen und Freiheit ist, als wahre causa sui (d. h. die im Seyn Ursache bleibt, nicht wie die Spinozistische, die im Seyn sich selbst verzehrt und Substanz wird) *, im übernatürlichen Seyn, welches ja nur zu denken ist in der wirklichen Erhebung über ein natürliches, so daß

* Bekannt ist Platons Wort: ἐργάζεται τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν. Noch bestimmter die späteren Neuplatoniker: „Gott ist nicht wie es sich trifft, sondern wie er selbst wirkt und will".

wo keine Natur (in der Ueberwindung oder Unterordnung) auch kein Uebernatürliches wahrhaft gedacht werden kann. Der Ausdruck a se esse (und das daraus gebildete barbarische aseitas) ist also unrichtig und sagt eigentlich das Gegentheil von dem, was er sagen will. Sponte, ultra, naturâ suâ esse wäre das Richtige, ohne daß man jedoch davon Spontaneität in demselben Sinn sagen dürfte, da dieses Wort wenigstens in der neuern philosophischen Sprache ganz anders gebraucht wird. Die natürliche Unmöglichkeit nicht zu seyn, welche in Gott an und vor sich ist, zur Wirkung gekommen, wäre Ewigkeit; denn das schon immer Daseyende und im Seyn selbst Anfang und Ende, Ursache und Wirkung, Princip und Erzeugtes Verschlingende ist das mit Vernichtung alles Anfanges und Endes Ewige. Aber auch diese Ewigkeit ist in dem wirklichen Gott nur als substantiell oder wesentlich gesetzt, als die nicht einmal war, sondern vor allem Seyn zur Vergangenheit wurde und in diesem gegen das Höhere bloß wesentlich-Werden jenen Ausgangspunkt bildet, den man meint, wenn man sagt: Gott sey von Ewigkeit. Denn dieß ist der Ausdruck der positiven Ewigkeit Gottes, wie dagegen der Ausdruck: Gott ist ewig nur von der wesentlichen, negativen Ewigkeit verstanden werden kann. (Ebenso ist das von-selbst-Seyn das Negative, das von-sich-Seyn das Positive). Hier, indem er seiner wirklichen Ewigkeit die Ewigkeit selbst, die wesentliche nämlich, zum Grunde gibt, macht Gott, d. h. der substanzlose Wille, der allein Gott zu nennen ist, Anfang und Ende auseinander haltend, sich selbst zum ewigen Anfang seiner selbst. Dasselbe gilt 3) von der Unendlichkeit, indem Gott, das an und vor sich oder absolut betrachtet Unendliche, indem er sich in die drei Gestalten einführt, sich gegen sich selbst endlich macht. Und so wie diese ist denn auch 4) die Einzigkeit eine bloße negative Eigenschaft des wirklichen Gottes, indem er nämlich die absolute, die ausschließliche Einzigkeit zum Grund einer ganz andern, nämlich seiner Einzigkeit als Gott, der nichts ausschließenden macht, der positiven, außer der nicht nichts seyn kann, sondern nichts Ist. Insofern freilich ist mit der zur Ruhe gebrachten ausschließlichen Einzigkeit allerdings schon Monotheismus gesetzt, aber nicht diese Einzigkeit, absolut betrachtet, ist Inhalt des Monotheismus, und eben wie sie zur Ruhe gebracht werde, muß erst gezeigt werden, ehe man in ihr den Grund des Monotheismus erkennen kann.

Vierte Vorlesung.

Der Monotheismus ist schon überhaupt ein restriktiver Begriff. Er ist dieß schon insofern, als er nicht behauptet, daß nur Eines überhaupt (was auch eine bloße todte Substanz seyn könnte), sondern daß nur Ein Gott sey. Er hat aber, wie wir früher gesehen, entweder gar keinen, oder hat den besonderen Sinn, daß Gott nur seiner Gottheit nach Einer ist. Nur in diesem Sinne, wie wir uns überzeugt haben, ist zu sagen, er sey der einzige Gott. Dieß läßt sich nun aus unserm Begriff vollkommen herleiten. Denn Gott ist nach diesem Begriff nicht überhaupt nur Einer, sondern allerdings Mehrere, er ist 1, er ist 2, er ist 3. Aber weil er nicht als 1, nicht als 2, nicht als 3 insbesondere, sondern nur erst als 1 + 2 + 3 Gott ist, so ist er, obwohl Mehrere, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott[1].

Es ist hier eine Mehrheit gesetzt, nicht eine Vielheit. Vielheit nämlich ist, wenn B, C, D gesetzt sind, deren keines das andere und doch eins ist was das andere, etwa A, so daß in dieser Hinsicht B + C + D = A + A + A; wobei dann A, inwiefern es weder insbesondere B noch insbesondere C oder D ist, sich als gemeinschaftlicher oder Gattungsbegriff von diesen verhält. Nun können aber die drei Potenzen weder überhaupt unter einen gemeinschaftlichen Gattungs-

[1] Nun ist auch ein Unterschied zu erkennen zwischen den Ausdrücken „Einzigkeit" und „Einheit". Wenn nämlich die Einzigkeit nicht mehr in die Substanz (die Materie Gottes, s. S. 50), sondern in Gott gelegt ist: hier muß die Einzigkeit, in Rücksicht auf jene Mehrheit, Einheit genannt werden.

begriff gebracht werden, indem sie selbst die höchsten Gattungen oder Arten (summa genera, sive εἴδη) des Seyns sind, noch kann insbesondere Gott der Gattungsbegriff von ihnen heißen; denn Gott ist sie selbst, individuell, indem sie nicht getrennt, sondern nur zusammen oder in der Einheit betrachtet Gott sind, also B + C + D hier nicht = A + A + A, sondern nur = A (Gott) ist. Es sind also nicht etwa drei Naturen oder drei Substanzen gesetzt. Obgleich man sagen kann, daß diese drei Potenzen an die Stelle der Substanz getreten sind, die allerdings nur Eine ist, so sind sie doch selbst nicht Substanzen, sondern reine Actualitäten, weil sie außer dem Actus (der Einheit) nichts seyn würden, also auch keine für sich, d. h. in der Trennung von den anderen, sondern jede nur in unauflöslicher actueller Einheit das ist, was sie ist. Und weil nun dieses Mehrere-Seyn in Ansehung Gottes eben sein Gott-Seyn ist, so können sie auch nicht mehrere Götter seyn[1].

[1] Es ist aus der Genesis des Monotheismus, wie sie im Bisherigen gezeigt worden, offenbar, daß in demselben die Einzigkeit der Substanz, welche früher allein da war, sich zu einer wahren Mehrheit von Potenzen aufhebt, die wir eine substantielle nennen können, theils weil ihr jene Einzigkeit der Substanz wirklich zu Grunde liegt, weil sie an die Stelle derselben ebenso tritt, wie wir nun umgekehrt sagen können, daß jene Einzigkeit statt ihrer und insofern statt aller (omnium instar) war, theils weil diese Potenzen, obgleich höchst lebendig in sich, doch gegen jenen ewigen Willen, vermöge dessen sie allein da sind, und der allein das reale Band ihrer Einheit, demnach allein eigentlich der Gott ist, weil sie gegen diesen, sage ich, in dem nichts Substantielles ist, sich wirklich nur als substantiell verhalten. Wenn die ursprüngliche Einzigkeit der Substanz die Materie der drei Potenzen genannt werden kann, so sind wieder die drei Potenzen anzusehen als die unmittelbare Materie des in ihnen auf- und absteigenden Willens, der eigentlich der Gott ist. Der Ausdruck substantielle Mehrheit, oder daß Gott, nur als solcher — einzig gesetzt, nothwendig der Substanz nach Mehrere sey, könnte nur insofern Anstoß erregen, als man sich damit die ursprüngliche Einzigkeit der Substanz als gleichsam vernichtet und auf keine Weise mehr fortdauernd dächte. Aber der Sinn ist nur, daß sie nicht als eine seyende, gegenwärtige, nicht aber, daß sie nicht als eine nicht seyende, und gleichsam als eine beständige (bleibende) Vergangenheit fortdaure; denn eigentlich ist sie nur in einer immerwährenden Aufhebung und Aufschließung in die Mehrheit begriffen; um aber immerfort aufgehoben zu werden, muß sie auch immerfort (nunquam non) daseyn. Sie ist eben das immerfort nur Daseyende, nie zum wirklichen Seyn sich Erhebende, das nur in der beständigen Verneinung

Der Monotheismus steht noch besonders dem Pantheismus entgegen, weil nach diesem Gott in der That nur Einer, nämlich der blind Seyende ist, was in dem wahren Begriff bloß als eine Potenz des göttlichen Seyns vorkommt. Insofern ist der Pantheismus eigentlich nichts weniger als Pan=Theismus, weil er seinen letzten Grund nur in dem Begriff hat, nach welchem Gott die unendliche potentia existendi ist, ob er gleich, wie wir gesehen, selbst nicht auf diesen Begriff zurückgeht. Aber nicht diese unmittelbare Macht des Seyns, die, für sich und absolut genommen, nur zum blinden, unbeweglichen, sich selbst nicht wissenden Seyn der Spinozischen Substanz führen könnte, sondern nur erst das sie negirt oder als Potenz Enthaltende ist der wahre Begriff, der Begriff Gottes im eigentlichen Sinn. Aber eben darum ist diese unmittelbare Macht zu seyn, in ihrer Unterordnung, durch welche der Pantheismus selbst in der bloßen Möglichkeit erhalten wird, also können wir sagen, der Pantheismus selbst in seiner bloßen Möglichkeit ist der Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Darin liegt, wie schon bemerkt, der Zauber, den der Pantheismus zu allen Zeiten auf so viele ausgeübt hat, ein Zauber, den die Reden derjenigen nicht aufheben können, die selbst nicht bis auf diesen Urbegriff zurückgehen.

Vorhandene, immer Vorfindliche, das nur gesetzt wird, nicht um gesetzt, sondern um nicht gesetzt, um aufgehoben zu werden, das nur im Nichtsetzen zu Setzende, nichtwissend (d. h. indem sie nie zum Gegenstand des Wissens, zum wirklichen Seyn erhoben wird) Gewußte, woraus unter anderem erhellt, was von denjenigen zu halten ist, die dieses im Nichtwissen Gewußtwerden (ignorando cognoscitur) auf Gott selbst übertragen. Dieses immer Daseyende, nicht Gewollte, von selbst sich Einstellende ist eben jenes Wunderliche, auf das alle Philosophie unter dem einen oder andern Namen stoßen muß, und mit dem sich die Meisten sonderbar gebärden, weil der Philosoph gewissermaßen sich weigern muß es zu setzen, und doch ebensowenig es wegbringen kann oder nicht setzen, worans eben folgt, daß er es nichtsetzend setzen muß, und eben das, was ihn daran irrt, muß er zur Erklärung machen und es aussprechen, als das eigentlich nur gesetzt wird, um verneint und also eigentlich nicht gesetzt zu werden, aber um es verneinen zu können, doch ebenfalls zu Setzende, jedoch nur gleichsam nicht wollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nicht Gewollten; denn das eigentliche Wollen, wie das eigentliche Denken, fängt vielmehr erst mit der Verneinung, mit dem Nichtwollen desselben an. (Aus einem andern Manuscript beigezogen.)

Der Monotheismus *ist* gerade nichts anderes als der esoterisch, latent, innerlich gewordene, er ist nur der überwundene Pantheismus — nicht der bloß verdammte, gescholtene oder auch bloß weibisch beklagte, sondern, wie gesagt, der überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menschen wahre Gewalt erlangt, dem nicht eigentlich *dieser* nur überwundene, zur Ruhe gebrachte und befriedigte (zum Frieden gebrachte) Pantheismus zu Grunde lag. Das beständige Wehren und Polemisiren gegen Pantheismus von manchen Philosophen und Theologen zeigt nur, daß *sie selbst* seiner nicht Meister geworden, daß sie jenes ihn wirklich zur Ruhe bringende, begütigende System, das nur im Monotheismus seyn kann, nicht gefunden haben; indem sie vielmehr diesen schon in ihrem Theismus zu haben meinten, mußte früher oder später gerade diese Vermengung des Theismus mit dem Monotheismus die unsägliche Verwirrung und das Unheil erzeugen, daß selbst religiös seyn Wollende den Pantheismus als das einzige wissenschaftlich nothwendige System sich vorstellen konnten, dem sie nichts als einen seichten Glauben entgegenzustellen wußten. Jener Grundbegriff, der auch die Voraussetzung des Monotheismus selbst ist, ohne welchen es auch keinen Monotheismus, sondern bloß schaalen Theismus geben würde, der Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seyns, also die Potenz *alles* Seyns, nach welchem also auch hinwiederum alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, dieser Grundgedanke ist der Nerv alles religiösen Bewußtseyns, der nicht berührt werden darf, ohne dieses im Tiefsten zu bewegen. Wo dasjenige fehlt, was durch die wahre Idee Gottes überwunden ist, da kann auch diese Idee selbst nicht seyn, und *insofern* ist der bloße Theismus, der eben jenes Princip in Gott zu erkennen sich weigert, der bloße Theismus ist darum ein für das Gefühl, wie für den Verstand gleich unbefriedigendes System. Gerade auf jenes Princip, wornach alles Seyn nur bei Gott und das Seyn Gottes ist, bezieht sich das wahre Gefühl. — Da es nicht nur für die gegenwärtige Zeit, sondern da es insbesondere auch für die Folge der gegenwärtigen Untersuchung höchst wichtig ist, daß *Sie* diese drei Denkarten, die man durch Theismus, Pantheismus und Monotheismus bezeichnet, wohl unterscheiden und diese

Unterſchiede ſich tief einprägen, ſo will ich bei dieſer Gelegenheit noch einiges über dieſe Verſchiedenheit der religiöſen Denkart bemerken, unter denen die zwei, Monotheismus und Pantheismus, auf jeden Fall einander näher liegen und ſich verwandter ſind, als einer von ihnen dem Theismus iſt.

Weil es nicht darauf ankommt, Gott bloß überhaupt zu erkennen, d. h. in ihm nur das Seyende überhaupt zu ſehen, ſondern in ihm den auch als Geiſt ſeyenden, das beſtimmte Seyende, das Seyende, das es iſt, zu ſehen, darum iſt, wie ſchon früher bemerkt, zu dem Wort Theismus ein Zuſatz nöthig. Theismus iſt derjenige Begriff, in welchem nur überhaupt Gott (θεός) geſetzt iſt, nicht der beſtimmte Gott (ὁ θεός), der Gott, der es iſt[1]. Der wahre Gott, der als Geiſt auch ſeyende, kann, wie bewieſen, nur der All-Einige ſeyn. Unter Theismus kann man daher die Denkart verſtehen, die zur Erkenntniß des lebendigen, d. h. des all-einigen Gottes nur nicht fortgegangen iſt. Soweit iſt Theismus ein bloßer Mangel; inſofern kann wahre, d. h. wiſſenſchaftliche Philoſophie nicht bei ihm bleiben, ſondern geht nothwendig entweder zu Pantheismus oder zu Monotheismus fort. Der Theismus iſt das Unbeſtimmte; die richtige Denkart zu bezeichnen, iſt jedenfalls ein Zuſatz nöthig. Der Zuſammenſetzungen mit Theismus gibt es aber nur zwei: Pantheismus und Monotheismus. Beide Denkarten haben das miteinander gemein, mehr als bloßer Theismus zu ſeyn. Jacobi, der ſich rühmte, reiner Theiſt zu ſeyn, obgleich er nebenbei behauptete, nach Begriffen der Vernunft ſey der Gedanke des perſönlichen, alſo des lebendigen Gottes ein unmöglicher, Jacobi hat in

[1] Es muß übrigens ſchon im Begriff Gottes eine Eigenthümlichkeit liegen, die den Grund davon enthält, daß Gott auch unbeſtimmter Weiſe, bloß als θεός geſetzt werden kann, nicht beſtimmter Weiſe, als ὁ θεός. Dieſes ὁ θεός heißt im Griechiſchen ſoviel als ὁ ὢν θεός, was wir umſchreiben müſſen: der Gott, der es iſt. Dieſem Gott, der es iſt, ſteht nicht gerade der Gott, der es nicht iſt, ſondern nur der Gott, der es nicht iſt, entgegen, ein Unterſchied, den die deutſche Sprache ebenfalls Schwierigkeit hat auszudrücken; der Gott der es nicht iſt, wäre griechiſch ὁ οὐκ ὢν θεός, der Gott, der es nur nicht iſt (dem nur etwas fehlt zum eigentlichen Begriff Gottes), wäre nur ὁ μὴ ὢν θεός.

seiner Polemik gegen die sogenannte Identitätsphilosophie das Wort Pantheismus ganz gemüthsruhig durch All-Eins- oder All-Einheits-Lehre übersetzt, unstreitig um sie damit als Spinozismus darzustellen. Er hatte nicht überlegt, daß längst im allgemeinen wie im christlichen Sprachgebrauch der einzige Gott gleichfalls der all-einige genannt wird, daß also nicht bloß der Pantheismus, sondern auch der Monotheismus eine All-Einheitslehre ist. In der All-Einheit für sich und ohne nähere Bestimmung kann also der Unterschied der beiden Lehren oder Begriffe nicht liegen. Im Gegentheil eben dieß ist beiden gemein, mehr als eine bloße leere Einheit, eine All-Einheit zu behaupten. Ihr Unterschied aber ist dieser: Der Pantheismus, so wie er sich im Spinozismus ausgesprochen, kennt an sich allerdings nur Ein Princip, die blinde Substanz. Aber mit dem bloßen blinden Seyn läßt sich kein System machen, und so sieht sich Spinoza denn doch genöthigt, neben der Einheit eine Allheit zu statuiren. Seine Philosophie ist keine leere Einheitslehre[1]. — Spinoza ist kein bloßer Nachfolger der Eleaten, sein Eins ist nicht das abstrakte parmenideische Eins, sondern ein wahres All-Eins. Er, in dem sich der reifende Verstand eines herangewachsenen und die Sache selbst wollenden Zeitalters zuerst aussprach, er konnte auf jene dürftigen Elemente, deren Armuth schon die sokratische Dialektik gezeigt hatte, und in denen nur etwa eine antisokratische Dialektik unseres Zeitalters eine hohe Weisheit sehen kann, — auf diese Elemente der erst anfangenden abstrakten Spekulation konnte ein Geist, wie Spinoza, nicht zurückkehren. Seine Substanz ist nicht ein bloßes leeres Eins, er hat sie als die ausgedehnte und denkende Substanz[1]. Seine ausgedehnte Substanz ist offenbar nichts anderes als das a potentia ad actum Uebergegangene, das sich selbst als Wesen, als Subjekt, als Potenz verloren hat; sie entspricht unserm Seynkönnenden der ersten Potenz,

[1] Man kann daher im Pantheismus selbst wieder einen mehr negativen, und einen im Verhältniß zu diesem positiven unterscheiden. Der rein negative Pantheismus ist der, welcher nichts als die bloße Unendlichkeit kennt, die reine unterschiedlose Substanz. Dieses ist die Einheitslehre und, wenn man will, der Pantheismus des Parmenides. Der im Verhältniß zu jenem positive ist der, welcher gleichwohl in dieser Substanz Unterschiede, und in diesem Sinn eine Allheit hat.

das im Seyn allerdings nicht mehr Potenz, ſondern ſelbſtlos, zur substantia extensa geworden iſt. (Schon der paſſive Ausdruck substantia extensa zeigt, daß ſie ihrer Wurzel nach etwas anderes, und daß ſie als substantia extensa ein nur Gewordenes iſt). Das Denken als das zweite Attribut, unter dem Spinoza die Subſtanz betrachtet, könnte mit unſrer zweiten Potenz gleichgeſtellt werden, der die erſte als Subjekt, als durch ſie Modificables dient. Aber dieſes zweite Attribut hat Spinoza im Grunde bloß von Carteſius aufgenommen, der neben der Ausdehnung das Denken als ſelbſtändiges Princip aufgeſtellt hatte, und Spinoza läßt auch die beiden Attribute ebenſo gleichgültig, ohne gegenſeitige Einwirkung nebeneinander, als ſie Carteſius gelaſſen hatte; ſie ſind ihm bloß durch die gemeinſchaftliche Subſtanz vermittelt, und ſo fällt Spinoza da, wo uns die dritte Potenz als Geiſt ſteht, in die todte allgemeine Subſtanz zurück. Er weiß an der Stelle unſeres Dritten nur eben die Subſtanz ſelbſt wieder zu ſetzen, das im Denkenden und im Ausgedehnten gleiche Weſen, — die bloße Indifferenz. Der Fehler des Spinoza liegt alſo nicht darin, daß er eine All-Einheit behauptet, ſondern darin, daß dieſe All-Einheit eine todte, unbewegliche, unlebendige iſt. Die Polemik gegen den Pantheismus könnte alſo eine doppelte ſeyn. Man kann ihm vorwerfen, daß er mehr als Theismus, daß er eine All-Einheit überhaupt, daß er nicht einen bloß leeren, nichts in ſich enthaltenden und in dieſem negativen Sinn Einen Gott ſtatuirt. Dieß iſt die Polemik des ſeinerſeits mit dieſem bloß negativen Eins zufriedenen, aber ſeinem eignen Geſtändniß nach impotenten Theismus. Bis jetzt kannte dieſer leere Theismus nur Einen Gegenſatz, den eigentlichen Pantheismus. An Monotheismus hatte er nicht gedacht, es fiel ihm nicht ein, daß es außer Theismus und Pantheismus noch ein Drittes gebe, nämlich eben Monotheismus; ich darf ſagen, daß ich in meinen Vorleſungen zuerſt wieder dieſen Begriff geltend machte. Mit bloßem Theismus läßt ſich allerdings der Pantheismus nicht widerlegen. Die wahre Widerlegung in der Philoſophie beſteht überhaupt nicht darin, ſogenannte Einwürfe gegen ein Syſtem oder eine Behauptung zu machen, ſondern darin, ſein poſitives Gegentheil

aufzustellen. So viel vermochten nun die Theisten nicht in Bezug auf Pantheismus. Denn sein positives Gegentheil ist Monotheismus, zu dem sie selbst nicht fortgingen. Der bloße Theismus schließt von Gott die Allheit, also eben damit das Positive im Begriff des Monotheismus aus. Der Pantheismus hat vor ihm die Allheit voraus, dagegen begreift er die Einheit in dieser Allheit als eine bloß substantielle. Da indeß eine Einheit, welche nicht eine substantielle Allheit zur Grundlage hat, selbst nicht über dem bloß Substantiellen zu erhalten ist, so sinkt die im Theismus behauptete Einheit ebenfalls zur bloß substantiellen herab. In Bezug auf die Einheit sind also Theismus und Pantheismus einander gleich. Der Gott des Spinoza ist auch ein Gott, außer dem kein anderer ist, und wenn die Erklärung, welche ein vielbelobter Theologe (Reinhard) von der Einheit Gottes gibt, indem er sagt: die Einheit sey illud attributum Dei, quo negatur plures substantias infinitas esse, eine richtige ist, so ist Spinoza ein ebenso guter Monotheist als dieser Theologe. Wodurch will sich also der Theismus von dem bloßen Pantheismus wissenschaftlich unterscheiden? Gewöhnlich sagt man, der Gott des Spinoza sey ein unpersönlicher, der des Theismus ein persönlicher. Aber zwischen der geleugneten und der angeblich zwar geglaubten, aber zugestandenermaßen nicht zu begreifenden, ja sogar als unmöglich einzusehenden Persönlichkeit Gottes ist kein wissenschaftlicher Unterschied. — Es gehört allerdings auch Glaube zur Wissenschaft, aber hier vorzüglich heißt es: Zeige mir deinen Glauben mit deinen Werken, dann will ich an deinen Glauben glauben. Wer aber seinem Glauben mit seinen Behauptungen widerspricht, z. B. wenn er sagt: ein persönlicher Gott sey unmöglich, also unvernünftig, dessen Glaube kann wenigstens nicht ein Vernunftglaube heißen. Eine andere gewöhnliche Unterscheidung ist: „der Gott des Pantheismus sey ein bewußtloser, der des Theismus ein selbstbewußter". Aber ein Selbstbewußtseyn ist doch nicht denkbar, ohne in dem Selbstbewußten wenigstens drei innere Unterschiede zu setzen. Der Selbstbewußte ist 1) der, der sich bewußt, 2) der, dessen er sich bewußt ist, und nur weil dieser nicht ein anderer und außer jenem vorhandener, sondern

einer und derselbe mit ihm ist, also tertio loco erst kann er als der Selbstbewußte gedacht werden. In der leeren, unterschiedlosen Unendlichkeit, die der bloße Theismus in Gott setzt, ist das Selbstbewußtseyn so unbegreiflich als die Persönlichkeit, -- ja man muß sogar mit Fichte, der deßhalb vor länger als 30 Jahren des Atheismus beschuldigt wurde, behaupten, daß in einer bloßen leeren Unendlichkeit Bewußtseyn und Persönlichkeit rein unmöglich seyen.

In Bezug auf die Schöpfung ist der Theismus ebenso unvermögend oder vielmehr unvermögender als der Pantheismus. Der Theismus sagt zwar auch, daß alles Seyn bei Gott ist, aber dieß ist bloß negativ gemeint, es soll damit nur gesagt seyn, daß keine Möglichkeit des Seyns außer Gott ist, aber bei ihm selbst ist auch keine solche Möglichkeit, er ist daher ein absolut impotenter Gott. — Jacobi, dem, wie sein eigner Freund J. G. Hamann sagt, der Spinozismus als ein harter Stein im Magen liegen geblieben ist, gab vor, den Pantheismus nicht zu wollen, aber er wollte doch auch nicht das, was ihn eigentlich aufhebt, vielmehr drückte er eine ganz gleiche Apprehension aus gegen alles, was über den schaalen Theismus der sogenannten Aufklärungsepoche, die auch ihn sich allmählich assimilirt hatte, hinausgeht. Aber der Pantheismus läßt sich nicht stillschweigend beseitigen; um ihn wegzubringen, muß man sein Gegentheil wollen. Unter diesen Umständen blieb namentlich dem genannten Philosophen nichts übrig als dem Pantheismus theoretisch Recht zu geben. Jacobi war tolerant gegen den Pantheismus: er war im Grunde der einzige Inhalt seiner eignen Philosophie. Er mußte die Fortdauer des Pantheismus wollen, denn dieser gab seiner Philosophie das einzige Interesse; wie es Personen gibt, die krank seyn wollen, weil ihnen dieß Gelegenheit gibt, von sich selbst zu reden und ihre sonst durch nichts interessante Persönlichkeit durch solches Reden interessant zu machen. — Dem Spinoza fehlte der Begriff der Steigerung, so wie die Idee des lebendigen Processes. Aber gerade dieß war vermuthlich die Ursache, warum er von jenem leeren Theismus noch anerkannt oder doch tolerirt wurde. Sowie aber eine spätere Philosophie aus der todten und unbeweglichen All-Einheit des Spinoza eine innerliche und eben darum schöpferische,

produktive zu machen suchte — jetzt schien selbst der Name Pantheismus nicht mehr verurtheilend genug; Jacobi nannte diese Philosophie, in der freilich allerdings von einer Genesis, einem Werden, einem Proceß die Rede war, baaren Naturalismus, dem er seinen reinen Theismus entgegensetzte, unbekümmert darum, oder wahrscheinlich nicht wissend, daß in der theologischen Sprache Naturalismus und Theismus völlig gleichbedeutende Begriffe waren.

Tiefere Theologen übrigens kennen auch die wahre Tiefe des Pantheismus und wissen, daß er nicht durch bloße Worte, daß er nur durch ein ihm entgegengesetztes positives Wissen zu überwinden ist. Bedenkt man aber, daß gerade diejenigen, welche reine Theisten zu seyn sich rühmen, am meisten gegen hereinbrechenden Pantheismus schreien und warnen, nicht etwa bloß in gelehrten Schriften oder auf Kathedern, sondern selbst von der Kanzel, ja in Lehrbüchern für Schulknaben, so ist es nothwendig zu denken, daß hinter dieser Angst vor dem Pantheismus nur die vor dem Monotheismus verborgen sey, d. h. die Angst, daß es in der Wissenschaft doch endlich zu etwas Positivem kommen möchte und das leere theistische Gerede, das seit langer Zeit sich in den allgemeinen und bis in den Volksunterricht verbreitet hat, daß dieses in Verbindung mit dem erbaulichen Reden von einem bloß persönlichen Gefühl, womit die Redner nicht Gott, sondern eigentlich nur sich selbst verherrlichen wollen, worin allein ihre Person noch etwas zu seyn scheinen kann, daß dieß alles der Fülle einer wahren und positiven Erkenntniß weichen müsse, von der sie vielleicht nicht so Unrecht haben zugleich den Untergang desjenigen zu fürchten, was sie ihre Denkfreiheit nennen, worunter sie nämlich eigentlich ihre Freiheit vom Denken, ihre Freiheit nicht zu denken, verstehen, die Freiheit des selbstbeliebigen und gedankenlosen Redens über die höchsten Angelegenheiten des Staats, der Wissenschaft und der Religion.

Nachdem ich gezeigt hatte, daß der Monotheismus nur Sinn hat, wenn er als der Begriff verstanden wird, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, sondern Mehrere, und nur als Gott oder der Gottheit nach Einer ist, mußten Sie unwillkürlich und von selbst an eine Lehre erinnert werden, die insgemein als eine speciell christliche angesehen

wird, die Lehre von der Dreieinheit Gottes. Es wäre Affektation, wenn ich über diesen Zusammenhang mich zu erklären vermeiden wollte. Ich will also nun gleich bemerken, daß, wenn statt der All-Einige der Dreieinige gesagt würde, dieß nur der bestimmtere Ausdruck des All-Einigen seyn würde. Es kann dieß manchem unerwartet scheinen, entweder weil er die Lehre, in welcher der Ausdruck dreieinig vorkommt, als eine ausschließlich christliche, ja als eine bloß willkürliche, zufällige Satzung des Christenthums anzusehen gewohnt ist, oder weil er die Lehre von dem dreieinigen Gott als ein undurchdringliches und unbegreifliches Geheimniß sich vorzustellen gewohnt ist. Beiden muß unerwartet seyn, diese Lehre als eine allgemein menschliche nachgewiesen zu sehen und als eine solche, die schon mit dem Begriff des Monotheismus, d. h. des all-einigen Gottes, gegeben ist. Was die Ersten betrifft, die verwundert seyn könnten, eine Lehre, die sie für eine partiell christliche halten, und der sie aus diesem Grunde allein schon den Beifall dessen, was sie ihre Vernunft nennen, versagen zu müssen glauben, — diese Lehre im letzten Princip als identisch mit einer Lehre zu finden, auf die sie selbst bauen, die sie sich nicht zu widersprechen getrauen würden, nämlich der Lehre von dem einzigen Gott: so will ich nur Eine Frage an sie richten. Wenn jene dem Christenthum angeblich allein angehörige Lehre von dem dreieinigen Gott nicht auf irgend eine besondere Weise zusammenhängt, ja im letzten Princip identisch ist mit dem Monotheismus, wie wollen sie erklären, was doch am Tage liegt und sie auf keinen Fall in Abrede ziehen können, daß der Monotheismus erst mit dem Christenthum und durch dasselbe weltgeschichtlich geworden ist? Die andern aber, welche jene christliche Lehre zwar nicht im absoluten Geheimniß (denn gepredigt soll sie doch werden), aber wenigstens gern in der Unverständlichkeit erhalten wollen, möchte ich fragen, ob sie denn nicht schon an der offenbaren und nicht zu verhüllenden Verlegenheit, in der sie sich befinden, wenn sie die Lehre von dem einzigen Gott entwickeln sollen, bemerken könnten, daß auch diese keineswegs eine so ganz von selbst sich verstehende Lehre ist, als insgemein und von ihnen selbst angenommen wird.

Wenn nach allem dieſem jede Lehre, der es an dem Begriff des alleinen Gottes fehlt, nur Theismus ſeyn kann, ſo war es ein richtiger Takt, welcher die der Offenbarung und daher auch allen *poſitiven* Lehren derſelben Abholden, die von ihren Gegnern Naturaliſten genannt wurden, bewog ſich ſelbſt Deiſten zu nennen. Insbeſondere verſteht man unter Deiſten die ſogenannten Unitarier, d. h. alle, die die Mehrheit in Gott leugnen. In neuerer Zeit (genau weiß ich nicht, wem dieſe ſinnreiche Erfindung gebührt) haben ſich die Theiſten von ihnen unterſcheiden wollen, wahrſcheinlich nur um ſich nicht unbedingt als Naturaliſten zu bekennen, oder weil jede Sekte gern noch eine andere unter ſich hat, gegen die ſie ſich als rein und lauter darſtellen kann. Kant erklärt den Unterſchied ſo: Deiſt ſey derjenige, dem Gott eine bloße blinde Wurzel des Seyns, alſo vorzüglich etwa der Spinoziſt; Theiſt aber ſey der, welcher einen vernünftigen Welturheber annehme. Aber die, welche ſich ehmals Deiſten nannten, z. B. die engliſchen Naturaliſten des 17. Jahrhunderts, waren *auch* nicht alle Spinoziſten, und im Gegentheil, die meiſten derſelben waren vielleicht zu gemäßigte und vernünftige Leute, als daß ſie den Glauben an einen vernünftigen Welturheber nicht ebenſo gut mit ihrem Rationalismus zu vereinigen gewußt hätten, als manche, die ſich heutzutag reine Theiſten oder Rationaliſten nennen. Denn beides kommt doch auf eins heraus. Was nicht Monotheismus iſt, heiße es nun Deismus oder Theismus, iſt dem Chriſtenthum nicht angemeſſen; denn letzteres iſt weſentlich Monotheismus, ſo daß ſein ganzer Unterſchied von der ſogenannten bloßen Vernunftreligion nur darin beſteht, Monotheismus zu ſeyn, und daß die Annahme oder Verwerfung dieſes Monotheismus über die Annahme oder Verwerfung des Chriſtenthums ſelbſt entſcheidet.

Es iſt mir unmöglich, hier eine andere auf die Theologie ſich beziehende Bemerkung zu unterdrücken. Wenn es an dem iſt, und ich glaube den unwiderleglichen Beweis davon geführt zu haben, daß wir nur erſt wirklich von Gott reden, wenn wir von dem — *weſentlich* oder *wirklich* — All-Einigen reden, ſo kann man fragen, wofür wohl dasjenige zu halten ſey, was in der gewöhnlichen Theologie in dem Artikel de Deo vorgetragen wird, dem der Artikel de Deo ut trino erſt

folgt? Was kann man dort, wo man die Drei- d. h. die All-Einheitslehre des eigentlichen Monotheismus noch ausschließt, anders vortragen als eben bloßen Theismus? Wenn dem so ist, so kann man sich nicht sonderlich wundern, daß der Kampf, den die Theologen gegen den Rationalismus führen, bisher von so weniger Folge begleitet war; denn er ist nicht auf dem Punkt, wo er bis jetzt geführt wird, zu entscheiden, er muß viel früher entschieden werden. Auch lehnen sich die Rationalisten doch nur gegen die Unverständlichkeit der Hauptlehren auf, mit denen das Christenthum steht oder fällt, und übrigens ist es ein ganz billiges Verlangen, daß jeder mit dem was ihm zu glauben angemuthet wird, wenn er es auch nicht ganz einsieht (dazu gehört freilich mehr), aber daß er doch wenigstens einen Begriff, irgend einen Sinn oder Verstand damit verbinde. Die Rationalisten verlangen allgemein menschliche Lehren. Nur sehen sie diese freilich in den christlichen nicht — aber die Theologen auch nicht; beide haben sich also nichts vorzuwerfen. Die Unverständlichkeit aber kommt nicht von den Lehren selbst, sondern von den Grundsätzen her, welche die Theologen selbst gleich vornherein aufstellen. Von diesen aus gibt es allerdings keinen Weg in das Christenthum, denn sie sind so leer, in sich so wenig positiv (in dem Sinn, in welchem auch die Lehren der Philosophie positive seyn sollen), daß von solcher Leerheit und Negativität zu den christlichen Lehren kein verständlicher Uebergang ist, nicht weil sie christliche oder ihrer Entstehung nach positive, sondern weil sie ihrem Inhalt nach positive sind.

Was aber die Meinung betrifft, daß der Begriff der Dreieinheit ein ausschließlich christlicher sey, so werden wir in der Folge Gelegenheit genug haben, zu zeigen, daß er dieß nicht sey. Von jeher war es daher gewöhnlich, Fußtapfen und Anzeigen der christlichen Idee in den heidnischen Religionen aufzusuchen. Man braucht nicht gerade nur an die indische Trimurti zu denken, die, wie sich später ergeben wird, nur eine sehr partielle Form dieser Idee ist, — aber eine Dreizahl von Potenzen zeigt sich als eigentliche Grundlage derselben[1]. Was soll es aber

[1] Man sehe nur, wie Plutarch, ohne von dieser christlichen Lehre etwas zu wissen, dieß nachzuweisen sucht, de Isid. et Osir. c. 36.

überhaupt heißen: diese Idee sey eine speciell christliche? Aus dem Monotheismus ist alle Religion, also natürlich auch die christliche erwachsen. Das wahre Verhältniß ist daher gerade das umgekehrte von dem, was man damit ausdrücken will. Nicht das Christenthum hat diese Idee, sondern umgekehrt, diese Idee hat das Christenthum erschaffen; sie ist schon das ganze Christenthum im Keim, in der Anlage, sie muß darum älter seyn, als das in der Geschichte erscheinende Christenthum. Uebrigens ist meine Meinung nur diese: die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit liege in der All-Einheits-Idee. Niemand denke also, es sey mit dem, was bis jetzt vorgetragen worden, mit dem Begriff des Monotheismus, auch schon jene christliche Lehre mit all' ihren Bestimmungen gegeben (unsere ganze gegenwärtige Entwicklung hat überhaupt die Mythologie, nicht die Offenbarung im Auge). Es läßt sich wohl denken, daß dieser Baum aller Religion, der seine Wurzeln im Monotheismus hat, zuletzt nothwendig in die höchste Erscheinung des Monotheismus, d. h. in das Christenthum, ausgehe. Die christliche Dreieinigkeitslehre enthält materiell dasselbe, was unser Begriff des Monotheismus enthält, aber sie enthält es in einer Steigerung, bis zu welcher wir jetzt nicht fortgehen können[1]. Daher ich nun vielmehr wünschen muß, daß Sie diese Erinnerung vorerst ganz bei Seite setzen und der fernern Entwicklung als einer rein philosophischen folgen. Ich habe dieses Zusammenhangs nicht erwähnt, um etwas darauf zu gründen, vielmehr um jede voreilige Einmischung abzuwehren, und kehre daher in die rein wissenschaftliche Entwicklung zurück.

[1] Es sind nur die ersten Linien gezogen, welche vielleicht am Ende und in der letzten Ausführung bis in jene hohe Lehre fortreichen; aber dieß muß sich erst zeigen. Noch größer Unrecht würde mir aber geschehen, wenn man meine Erörterung, die, wie gesagt, sich auf den Begriff des Monotheismus rein beschränkt und noch kein weiteres Absehen hat, wenn man diese Erörterungen jenen Deduktionen der Dreieinigkeitslehre gleichstellen wollte, mit denen man heutzutag so leicht bei der Hand ist.

Fünfte Vorlesung.

Wir haben bis jetzt den bloßen Begriff des Monotheismus. Gott, wenn er wirklich ist, kann nur als der All-Einige seyn; dieß ist Resultat des Bisherigen. Von einem wirklichen Seyn war noch überall nicht die Rede. Jetzt aber fragt es sich um das wirkliche Seyn. Die bestimmtere Frage ist: Wie kann Gott auf die jetzt zum voraus bestimmte Weise seyn? Unter diesem Seyn wird ein wirkliches, ein mit Actus verbundenes Seyn verstanden. Denken wir uns nun Gott unmittelbar auf die vorbestimmte Weise seyend, nämlich so, daß er in der ersten Potenz als das rein nicht Seyende (als — A), in der zweiten als das rein Seyende (reines + A), in der dritten als im nicht Seyn (d. h. im Potenz-Seyn) seyend, und umgekehrt im seyend-Seyn als nicht seyend (als Potenz, als Macht zu seyn) gesetzt ist: denken wir ihn auf diese Weise seyend, so ist leicht einzusehen, daß in diesem Seyn durchaus kein Actus, daß also dieses Seyn auch kein actuelles, wirkliches seyn würde. Ich sage: in diesem Seyn wäre kein Actus. Denn Actus, der immer zugleich Bewegung ist, ist nur, wo Anfang, Mittel und Ende außer einander und sich ungleich sind. Wo Anfang, Mittel und Ende in eins fallen oder ineinander sind, da ist Nichtbewegung, Nichtactus. Nun sind aber in dem angenommenen Seyn diese drei termini, der terminus a quo, der terminus per quem und der terminus ad quem, diese drei sind nicht wirklich auseinander zu bringen. Denn das seyn Könnende, solange es nur dieses und nicht das wirklich Seyende ist (so lang nicht selbst seyend), so lang ist es ja dem rein Seyenden oder dem Zweiten Subjekt, oder: es ist

das Zweite (in dem prägnanten Sinn, den wir dem ist früher vindicirt haben), also es ist ihm nicht ungleich, sondern gleich. Ihm ungleich wird es erst, wenn es sich selbst in das Seyn erhebt; solang es aber innerhalb des nicht Seyns stehen bleibt, ist es was 2 ist, nämlich, wie wir ebenfalls früher gesehen haben, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit mit diesem. Alle Unterscheidung macht die Selbstheit; wo keine Selbstheit, ist kein Gegensatz. Das Seynkönnende ist in dem rein Seyenden ohne Störung und ohne Widerspruch. Wir haben 1 (die erste Potenz) bestimmt als das selbstisch seyn Könnende, 2 (die zweite Potenz) als das nicht selbstisch seyn Könnende, als das an sich Unselbstische. Aber das selbstisch bloß seyn Könnende, nicht Seyende, solang es dieses ist, ist wie das an sich Unselbstische. Beide schließen sich nicht aus; das selbstisch bloß seyn Könnende schließt das Unselbstische von sich erst aus, wenn es wirklich selbstisch ist. Die Identität beider Gestalten beruht eben darauf, daß sie gegeneinander keine Selbstheit haben. 1 haben wir bestimmt als das nicht actu Seyende. Aber auch die zweite Potenz, das rein Seyende, + A, das wir als actus purus bestimmt haben, ist eben darum, weil es actus purus ist, kein actu Seyendes, und insofern ist der actus purus = der potentia pura. Ich sage: was actus purus ist, ist eben darum kein actu Seyendes. Denn ein actu-Seyn wird nur da wahrgenommen und angenommen, wo ein Uebergang a potentia ad actum stattfindet, wo durch das Seyn irgend ein Widerstand überwunden wird. Aber gerade dieß fehlt hier, denn als actus purus haben wir eben das erklärt, das seyend ist ohne Uebergang a potentia ad actum. Das auf solche Weise seyende ist daher auch = Nichts, inwiefern es nicht als ein actu, mit Actus Seyendes gedacht werden kann.

Vergleichen wir die beiden ersten Potenzen mit der dritten, so ist 1, das lautere Seynkönnen, wie das als solches seyende Seynkönnen, also wie 3. Denn 3 ist von 1 nur dadurch unterschieden, daß es das als solches seyende Seynkönnen ist. Aber dieß ist eine bloße Bestimmung in unserem Begriff, in unserem Denken, weil 3 doch nicht wirklich das als solches seyende Seynkönnen ist. Das als solches seyende könnte es nur seyn,

wenn es das nicht-als solches seyende von sich ausschlöße. Da aber der Voraussetzung nach 1 (die erste Potenz) auch noch reines Seynkönnen ist, so kann 3 es nicht von sich ausschließen, d. h. es kann sich nicht ihm gegenüber als solches setzen. Solange 1 selbst lauteres Seynkönnen bleibt, ist es eodem loco mit 3 und von dieser Stelle nicht zu vertreiben. Um uns dieß anschaulich zu machen, wollen wir uns so ausdrücken: Die erste Potenz ist durch den Begriff Gottes als das nicht seyn Sollende (als das zum nicht Seyn, zum Mysterium Bestimmte) gesetzt, dagegen ist durch eben diesen Begriff die dritte Potenz gesetzt als das, was ex-istiren, das offenbar seyn soll, als das, dem gebührt zu seyn, als das seiner Natur nach Seyende, wie 1 das seiner Natur nach nicht Seyende ist. Das nicht seyn Sollende aber, solang es nur dieses ist, nicht wirklich hervortritt, ist es dem seyn Sollenden nicht ungleich; es wird ihm erst ungleich, wenn es wirklich ist, wie z. B. in dem Kind das Böse noch im Guten verborgen und nicht von ihm auszuschließen ist. Vergleichen wir nun ebenso die zweite Potenz mit der dritten, so ist die dritte die als solches seyende Potenz. Nun haben wir aber schon gezeigt: actus purus = potentia pura. Also schließen sich auch diese beiden nicht aus. Wir haben zwar die dritte Potenz (das als solches seyende Seynkönnen) als ausgeschlossenes Drittes bestimmt, aber diese Ausschließung ist keine reelle, sondern eine bloß logische. Die drei sind eodem loco; denn auch 2 tritt, weil es das nicht actu, sondern das nur seiner Natur, seinem Wesen nach seyende ist, so tritt es nicht über das Wesen heraus, und alle Unterschiede gehen in das bloße Wesen zurück. Das seiner Natur nach nicht Seyende, solang es das actu nicht Seyende ist, und das seiner Natur nach Seyende, solang es das auch nicht actu seyende ist, sind sich eben darin gleich, daß jedes bloß naturâ, d. h. bloß wesentlich ist, was es ist.

Fassen wir dieses Verhältniß vom höchsten Standpunkt auf, so ist Gott von dem bloßen Wesen nur dadurch unterschieden, daß er das als solches seyende Wesen ist. Aber das als solches seyende Wesen ist wie das bloße Wesen; es ist wohl ein Unterschied im Begriff, im Denken, aber kein realer Unterschied, kein Unterschied im Seyn, denn

das Seyn des als solches seyenden Wesens ist selbst noch (bis jetzt nämlich und wenn nichts anderes geschieht) = dem Wesen oder ein vom Wesen nicht unterscheidbares Seyn. Deutlicher vielleicht: das als solches seyende Wesen ist vorläufig — soweit wir es bis jetzt erkannt haben — selbst auch nur noch im Wesen, im Begriff, nicht im Seyn gesetzt. Ich will mich des schon früher gebrauchten Gleichnisses wieder bedienen. Der geometrische Punkt läßt sich auch ansehen als Kreis von unendlich kleinem Durchmesser, wo also Peripherie, Durchmesser und Mittelpunkt zusammenfallen. Wie sich nun der Punkt, der Kreis ist, d. h. den ich als Kreis denke, zu dem bloßen Punkt verhält, so verhält sich das als solches seyende Wesen, solange ich dieß selbst noch bloß denke, zu dem bloßen Wesen. Nun können Sie aber dem Punkt, den ich hier etwa an die Tafel machte, nicht ansehen, ob er bloßer Punkt ist, oder Punkt, der Kreis ist; dieser Unterschied liegt bloß in meinem Gedanken. Der bloße Punkt und der Punkt, der Kreis ist, sind dem Seyn nach von einander nicht verschieden; das Seyn des letzten ist wie das Seyn des ersten. In dem letzten denke ich zwar Unterschiede, aber ich kann diese gedachten Unterschiede nicht auseinander bringen. Die Peripherie ist eben das, was der Mittelpunkt ist — nämlich Punkt, und ebenso der Durchmesser ist was die Peripherie und was der Mittelpunkt ist — nämlich Punkt. Gerade so nun ist der Unterschied des bloßen Wesens und des als solchen seyenden Wesens ein bloßer Unterschied im Begriff, nicht im Seyn, denn ich kann die Unterschiede (die Potenzen) im letzteren nicht auseinander bringen; das nicht Seyende, das ich in ihm denke, ist das nicht actu, sondern das nur seiner Natur nach nicht Seyende, und inwiefern das rein Seyende, das ich in ihm gedacht habe, auch nur das seiner Natur nach, nicht actu, seyende ist, so sind diese beiden nicht reell unterschieden, und eben dieß gilt auch von dem Dritten; denn das Dritte ist vorerst auch nur das seiner Natur nach Potenz und Actus zugleich Seyende[1]. Zu einem

[1] In Platons viertem Buch von den Gesetzen findet sich eine merkwürdige Stelle, die dort als ein *παλαιὸς λόγος* citirt wird — als eine Sentenz der Orphiker vielleicht oder Pythagoreer, die, wenn man in ihren wahren Sinn

wirklichen Seyn also würde es erst kommen, wenn das vorjetzt bloß seiner Natur nach nicht Seyende zum actu nicht Seyenden würde. Aber dieß kann es nicht anders werden, als indem es durch einen wirklichen Actus als nicht seyend gesetzt wird, und ein solcher Actus seines nicht-seyend Werdens setzt, wie Sie selbst sehen, voraus, daß es zuvor seyend gesetzt sey; denn, wenn es schon nicht seyend ist, kann es nicht als nicht seyend gesetzt werden. Nun kann es aber auch wieder vermöge des bloßen Begriffs oder vermöge der bloßen Natur Gottes nicht als seyend gesetzt werden (denn eben vermöge dieses Begriffs ist es nicht seyend); also bleibt nichts übrig, als daß es durch göttlichen Willen, durch göttliche That als seyend gesetzt werde. Nun möchten Sie vielleicht sagen: aber eben damit würde ja der göttliche Begriff aufgehoben, und weit entfernt, daß dadurch Gott als wirklich seyend gesetzt wäre, würde er dadurch vielmehr als nicht seyend gesetzt. Aber

eingedrungen ist, etwa so zu übersetzen wäre: Gott Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, macht sich durch seine That einen Weg, oder: bringt zur Bewegung durch, während er seiner Natur nach umwandeln würde. Dieß ist so zu verstehen: Wenn Anfang, Mittel und Ende in eins zusammenfallen, so ist keine Bewegung. Damit eine Bewegung sey, muß der Anfang oder terminus a quo, das Mittel oder terminus per quem und Ende, terminus ad quem, außereinander seyn. Im göttlichen Begriff sind, wie wir gesehen, Anfang, Mittel und Ende eins und schließen sich nicht aus. Das Seynkönnende, das das Seyn noch vor sich hat (das lautere Seynkönnen), und das als nicht seyendes noch das Gegentheil seiner selbst, das blind Seyende, seyn kann (dieß das Nächste am Seyn, also der Anfang) dieses ist noch = dem als solchen seyenden und daher bleibenden Seynkönnen, das das Seyn hinter sich und gleichsam schon überwunden hat (welches das Ende ist); und ebenso das, was das Mittel ist, weil es actus purus, aber nicht actu, sondern seiner Natur nach ist, ist es selbst dem Seynkönnenden =, und da es dem ersten, ist es auch dem dritten =. Die Potenzen sind also vermöge des bloßen göttlichen Begriffs nicht auseinander zu bringen. Wollte man sich hier, solang Gott bloß in seinem Wesen oder seiner Natur ist, eine Bewegung denken, so könnte dieß nur eine rotatorische seyn. Denn eine rotatorische Bewegung ist die auf Einem Punkt bleibende. Darum heißt es in jener Stelle: soll es zu einer wirklichen Bewegung kommen, zu einem wirklichen Weg Gottes (denn Bewegung kommt von Weg, und von einem Weg Gottes spricht nicht bloß das A. T. und andere morgenländische Schriften, sondern im Zusammenhang jener Stelle auch Platon, ferner Pindar), soll es zu einem wirklichen Weg kommen, so müssen Anfang, Mittel und Ende sich ungleich werden.

so ist es nicht. Vielmehr eben weil Gott seinem Begriff, also seiner Natur nach, der so seyende, nämlich der — A + A ± A seyende, oder kürzer gesagt, weil Gott der seiner Natur nach und demnach der nothwendig und unaufheblich all-einige (= absolute Persönlichkeit) ist, eben darum kann er actu das Gegentheil seyn, indem er, vermöge der Unaufheblichkeit seiner Natur, dadurch doch nicht wahrhaft ein anderer wird. Daraus eben, daß in seinem Begriff schon die erste Potenz als solche und demnach als das nicht Seyende, als — A, gesetzt wird, daraus folgt, daß wenn sie auch wirklich oder actu das Gegentheil davon ist, sie dieses Gegentheil nur ist, um als solches negirt zu werden, und also doch actu wieder — A zu seyn. Daraus, daß Gott der seiner Natur nach und demnach unauflöslich all-einige ist, folgt gerade, daß, wenn er in jener Potenz, die durch seine Natur zur bloßen Potenz bestimmt ist, wirklich hervortritt, zwar das rein Seyende (+ A) von ihr nun ausgeschlossen wird, aber sie wird darum nicht aufgehoben (dieß erlaubt die göttliche Natur nicht, welche die unzertrennlich all-einige ist). Das Letzte (daß aufgehoben) ist unmöglich, weil Gott nicht aufhören kann, der All-Einige, d. h. die Einheit der drei Potenzen, zu seyn. Das rein Seyende (+ A) wird also dadurch, daß das nicht Seyende positiv oder seyend wird, nicht aufgehoben, sondern im Gegentheil, da es zuvor oder dem bloßen Begriff nach das nicht sich Seyende war, wird es durch die Ausschließung von der ersten Potenz nur jetzt ein sich Seyendes, d. h. es tritt in ein eignes Seyn. Indem die erste Potenz ihm nicht mehr Subjekt ist (dieß kann sie ihm nur seyn, solang sie nicht selbst seyend ist), indem die erste Potenz sich ihm versagt, ihm nicht mehr Statt gibt, — nicht mehr das es Setzende ist, so wird es eben dadurch genöthigt, in sich selbst zurückzutreten, selbst Subjekt zu werden, und indem es zuvor das rein Seyende ohne alles Können war, bekommt das rein Seyende — eben durch die Ausschließung oder Negation, die die erste Potenz auf es ausübt, selbst ein Können, eine Potenz in sich, es wird selbständige Potenz; da aber dieses Können gegen seine Natur ist (denn es ist seiner Natur nach das rein seyende), so muß es streben, dieses

Können, diese Negation (denn alles Können ist eine Negation des Seyns) in sich wieder aufzuheben, sich in das was es seiner Natur nach ist, in actus purus wieder herzustellen; dieß kann es aber nur, indem es seinerseits strebt, das es Negirende (das es in Negation — in Potenz — Setzende), indem es strebt, das, gleichsam gegen die Natur oder gegen den Begriff seyend, positiv Gewordene — eben dieses wieder in sein ursprüngliches nicht Seyn, in die ihm gebührende und zukommende Potentialität zurückzuführen, so daß es sich als Actus verwirklicht, nicht sowohl durch einen Uebergang a potentia ad actum in sich selbst, als durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm. — Eben weil es das seiner Natur nach nicht Potenz, sondern actus purus Seyende ist, kann es sich nicht unmittelbar wie das Erste verwirklichen, das an sich Potenz ist und daher unmittelbar a potentia, d. h. von sich aus, ad actum übergehen kann, ihm muß erst eine Potenz gegeben werden, um actu zu seyn[1]: — also es ist das nur an der zweiten Stelle seyn Könnende, das Seynkönnende der zweiten Potenz, und wenn wir das Seynkönnende überhaupt durch A bezeichnen, so wäre also das unmittelbar a potentia ad actum übergehen Könnende, weil es sich unmittelbar, ohne etwas anderes als sich selbst vorauszusetzen, verwirklichen kann, so wäre dieses das Seynkönnende der ersten Potenz, also A^1; das rein Seyende aber, weil es nicht von selbst sich verwirklichen, d. h. a potentia ad actum übergehen kann, weil ihm erst gegeben werden muß, das Leben, d. h. die Beweglichkeit in das Seyn in sich selbst zu haben, so ist das rein Seyende das Seynkönnende der zweiten Ordnung, A^2. (Leicht zu begreifen ist jedoch, daß jene erste Potenz das Seynkönnende der ersten Ordnung und demnach A^1 nur ist, sofern sie das seyn Könnende bleibt, in ihrer Latenz, im Nichthervortreten [nur als — A ist sie A]; denn sowie sie hervortritt, hört sie, wie früher schon gezeigt, auf, Potenz, also A zu seyn; über dem Seyn hört sie auf, Macht oder Quelle des Seyns zu seyn, sie

[1] Das hingegen, was ihm eine Potenz gibt, von dem es in Potenz gesetzt wird, kann nicht selbst ein ursprünglich seyendes, dieses muß ein erst durch Uebergang a potentia ad actum seyendes seyn.

wird ein Anderes, ein sich selbst Ungleiches, wir wollen also sagen, sie hört auf A zu seyn und wird B. Durch B wollen wir auch in der Folge diese erste Potenz in ihrer Erhebung — in ihrem Andersgewordenseyn — in ihrem blinden Seyn bezeichnen). Dagegen nun das rein Seyende, dieses wird gerade durch die Ausschließung, durch die Negation, welche die erste Potenz in ihrem jetzigen Zustande als B auf es ausübt, — dadurch wird das rein Seyende erst in die Potenz erhoben, als das nicht mehr Seyende, sondern bloß seyn Könnende, demnach als A^2 gesetzt. Weil also durch das seiner Natur nach nicht seyende und demnach nicht seyn Sollende, weil durch dieses, wenn es seyend wird, das seiner Natur nach Seyende nicht aufgehoben wird (dieß erlaubt die göttliche Alleinigkeit nicht, welche eine durch den Begriff Gottes gesetzte, also eine nothwendige und unaufhebliche ist), und weil die beiden sich jetzt gegenseitig ausschließenden Potenzen (B und A^2) doch nicht auseinander können, sondern, indem sie sich ausschließen, durch die göttliche Einheit dennoch gezwungen sind uno eodemque puncto zu seyn, so kann hieraus nichts anderes entstehen, als ein Proceß, in welchem das, was das rein Seyende seyn sollte, jetzt aber in seinem Seyn gehemmt und negirt ist, eben das, von dem es negirt ist, seinerseits wieder zu negiren, es wieder in sein anfängliches Nichts, in seine Potentialität zurückzubringen, und so sich selbst als das rein Seyende, als actus purus wieder herzustellen sucht. Wir nehmen hier, wie Sie sehen, eine Ueberwindlichkeit der dem rein Seyenden entgegenstehenden Potenz an. Diese Ueberwindlichkeit wird Ihnen begreiflich seyn, wenn Sie sich zurückrufen, was früher bemerkt worden ist, daß nämlich jene Potenz des Anfangs, jenes unmittelbar Seynkönnende eigentlich nichts ist, als ein ruhender Wille, der durch bloßes Wollen sich entzündet, activ wird, daß also das Seyn dieses ersten, oder, wie wir es einmal genannt haben, daß B nichts anderes ist als ein Wollen. Nun ist in der Welt nichts, das widersteht, als ein Wollen (alle Widerstandskraft besteht nur in einem Wollen), und so wie nichts widersteht als ein Wollen, so ist auch nichts überwindlich als ein Wollen. Wie ein Wollen, das sich unversehens in uns erhebt (z. B. ein Zorn)

und in dieser Erhebung für einen Augenblick das Bessere und Höhere unsrer Natur gleichsam von seiner Stelle verdrängt und ausschließt, wie ein solches Wollen durch besänftigenden Zuspruch dennoch wieder in sich selbst zurückzubringen, in sein anfängliches Nichts, die bloße Potenz, aus der es hervorgetreten war, wieder zurückzuführen ist, und nun allen jenen höhern und bessern Mächten wieder Raum gibt, daß sie unser Inneres wieder erfüllen können: gerade so ist auch jenes Wollen, in welchem das ursprüngliche Seynkönnen sich als seyend erhob, und das wir, — als einen Willen, der eigentlich nicht wirken, nicht wollen sollte, in seinem wirklichen Seyn, den Unwillen nennen können (sowie Unthat nicht eine That bedeutet, die nicht geschehen ist, sondern die nicht geschehen sollte), gerade so, sage ich, ist auch jener Unwille, d. h. jener gegen die Natur, gegen das was seyn sollte, wirkend gewordene Wille für die höhere Potenz überwindlich. Es sucht nun aber diese — die höhere Potenz sucht jenes nicht seyn Sollende des Seyns wieder zu entsetzen, nicht um dieses (das Seyn) für sich zu nehmen, sondern im Gegentheil um sich des eignen Seyns, das ihr durch jenes aufgedrungen war, zu entledigen, sich in die ursprüngliche Selbstlosigkeit des Actus purus wieder herzustellen. Die erste Potenz aber kann das eigne Seyn, in das sie sich erhoben hatte, nicht aufgeben, ohne an ihrer Stelle, gleichsam an die Stelle, die sie jetzt leer und unerfüllt läßt, ein anderes als seyend zu setzen, und so geht eigentlich der Proceß nur dahin, daß an die Stelle des nicht seyn Sollenden wieder das gesetzt werde, dem gebührt zu seyn, das eigentlich seyn Sollende, und die zweite Potenz überwindet die erste, nicht um selbst zu seyn, sondern damit diese, indem sie zum sich-selbst-Aufgeben, zur Exspiration gebracht wird, damit diese in ihrer Exspiration wieder (wie sie es dem Begriff oder der Natur des göttlichen Seyns nach ist), damit sie in dieser Exspiration zum Aushauchenden, zum Setzenden, oder, um uns gleich in mythologischer Sprache auszudrücken, zum Sitz und Thron jenes Höchsten werde, dem allein gebührt zu seyn, und das, weil ihm das actuelle Seyn durch zwei Potenzen vermittelt ist, weil es nicht gesetzt ist von der ersten, noch von der zweiten, sondern

nur von der durch die zweite überwundenen ersten, weil es also beide voraussetzt, so ist es das nur tertio loco seyn Könnende, das Seynkönnende der dritten Ordnung, das wir darum in der Folge, wo wir es der Kürze halber nöthig finden, durch A^3 bezeichnen werden, und das, wie wir früher gesehen haben, der als solcher seyende, der sich selbst besitzende Geist, das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist.

Dieses Seynkönnende der dritten Potenz, das wir also das unzertrennliche Subjekt-Objekt nennen, ist der bei sich bleiben müssende, der nothwendige Geist, der aber auch als solcher immer nur eine der Potenzen, obwohl die höchste, ist, nicht das Ueberschwengliche selbst, nicht Gott. Sie können hier den Unterschied dieses Dritten, das Geist und doch nicht Gott ist, bestimmter und deutlicher als früher auffassen. Es ist, sagten wir, der nothwendige Geist, d. h. was nothwendig Geist ist, nur Geist seyn kann. Aber Gott ist mehr als dieß, über dieß; er ist der freie Geist, d. h. der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt und frei davon ist, auch an sich als Geist nicht gebunden, auch diesen nur als eine Potenz von sich behandelt, der also nicht bloß Geist, sondern ebensowohl die andern Potenzen ist, obwohl keine von ihnen für sich, sondern nur in der unauflöslichen und unzerreißbaren Einheit. Denn Gott ist nur in den drei Potenzen, als der alles in allem wirkende, aber eben darum über sie erhabene, und obgleich in ihnen wirkend, doch von ihnen durch das Unauflösliche seiner Einheit oder All-Einheit unterschiedene.

Vergleichen wir den jetzt dargestellten Proceß mit dem früher abgeleiteten Begriff, so ist in diesem jene erste Potenz des Seyns allerdings bestimmt als das nicht Seyende, als das dem Höheren Unterworfene, was ihm Subjekt und gegen es selbst nicht seyend ist. Es ist bestimmt als das nicht Seyende, aber es ist nicht gesagt, ob es dieß unmittelbar oder mittelbar sey. Vermöge des göttlichen Begriffs kann es allerdings nur — A seyn, aber nichts verhindert, daß es durch göttlichen Willen, göttliche Freiheit, positiv, activ werde. Diese Freiheit ist Gott eben durch die Nothwendigkeit seiner Natur, — dadurch gegeben, daß seine All-Einheit eine nothwendige ist, woraus folgt, daß Er

immer und nothwendig der All-Eine ist, wie er auch sey. In diesem Sinn oder auf diesem Standpunkt kann man sagen, daß die Nothwendigkeit Gottes seine Freiheit, insofern Nothwendigkeit und Freiheit eins in ihm ist. Aber es kommt bei solchen Formeln alles auf den richtigen Verstand derselben an. Das Gefährliche der Philosophie ist eben, daß durch bloße formelle Combination manche Formel herauszubringen ist. Aber die Philosophie ist nicht wie die Mathematik, die Formeln auch für nicht wirkliche Dinge hat. In der Philosophie nützt mir die Formel nichts ohne die Sache, und es kann der Philosophie nichts Schlimmeres geschehen, als wenn Formeln, die sich auf die Kenntniß der Sache gründeten, von solchen nachgesprochen oder angenommen werden, welche nie von der Sache wußten. Nichts verhindert, sagte ich, daß jene Potenz des Seyns, welche dem Begriff nach immer Potenz seyn sollte, in Actus sich erhebe — nicht um Actus zu bleiben, sondern um actu negirt, actu als Potenz gesetzt zu werden, wodurch also der Begriff (oder die an sich unaufhebliche und unauflösliche göttliche Natur) sich dennoch behauptet. Gott ist nur äußerlich und dem Schein nach ein anderer, innerlich derselbe. Die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausschließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung sind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott; sie sind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, das was verborgen, nicht wirkend seyn sollte, offenbar und wirkend, das was positiv, offenbar seyn sollte, negirt und in Potenz-Zustand gesetzt ist. Die Potenzen in dieser Stellung sind insofern das heraus- oder umgekehrte Eine (dessen Inneres äußerlich, dessen Aeußeres innerlich ist), Universum (denn dieß Wort bedeutet eben nichts anderes als das gleichsam umgewendete Eine. Die Philologen unter Ihnen werden nicht als Einwendung dagegen ansehen, daß Lucretius, der einzige Dichter, bei dem meines Wissens das Wort universus oder ein davon abgeleitetes vorkommt, die erste Sylbe kurz braucht, während die erste von unus lang ist. Das Wort war eben im Hexameter nicht anders zu brauchen und kann nichts anders seyn als eben — unum versum). — Wenn wir indeß die Potenzen in ihrer jetzigen Gestalt das Universum nennen, so dürfen Sie darunter

noch nicht das materielle Universum denken, das Universum inwiefern es aus concreten Dingen besteht. Dieses Universum ist noch die Welt der reinen Potenzen, und insofern noch immer eine rein geistige Welt.

Die Potenzen sind in dieser Stellung, worin sie das unmittelbar Aeußerliche der Gottheit sind, durch eine universio gesetzt; diese universio ist das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit. Indem jene Potenz des Anfangs, die, nach dem Begriff, nicht seyend seyn sollte, seyend ist, so ist sie insoweit affirmirt, aber da sie nur affirmirt ist, um negirt zu werden, so ist sie ja doch eigentlich negirt, und die scheinbare Affirmation ist nur das Mittel ihrer actuellen Negation, sowie die scheinbare Negation der andern Potenzen nur das Mittel ihrer actuellen Affirmation oder Position. Das göttliche Seyn ist in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur suspendirt, aber die Absicht dieser Suspension ist keine andere, als es wirklich, actu zu setzen, was auf andere Weise nicht möglich war. Dieser ganze Proceß ist nur Proceß der Erzeugung des göttlichen Seyns — der theogonische Proceß, dessen allgemeinster und höchster Begriff also nun gefunden, dessen Begriff als ein höchst reeller dargethan ist. Und so ist denn nun durch dieses Wunder der Umstellung oder Umkehrung der Potenzen das Geheimniß des göttlichen Seyns und Lebens selbst erklärt. Es ist damit zugleich ein allgemeines Gesetz der göttlichen Handlungsweise auf das höchste Problem aller Wissenschaft, auf die Erklärung der Welt angewendet.

Schon immer haben die, welche am Tiefsten in das Geheimniß der göttlichen Wege hinein gesehen, behauptet, daß Gott alles *κατά τινα οἰκονομίαν*, d. h. nach einer gewissen Verstellung thue, daß er meist das Gegentheil darlege von dem, was er eigentlich will[1]. Niemand hat daran gedacht, dieß auch auf die Erklärung der Welt selbst anzuwenden. Auch das Daseyn einer von Gott verschiedenen Welt (denn die Potenzen in ihrer

[1] *Κατ' οἰκονομίαν* fieri aliquid dicitur, cum aliud quidpiam specie tenus geritur, quam quod vel intenditur, vel revera subest. Suicer, Th. E. T. II, p. 459.

Spannung sind nicht mehr Gott) beruht auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was ihre Absicht ist zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Absicht ist zu bejahen. Was die Welt überhaupt erklärt, erklärt auch den Lauf der Welt, viele große und schwere Räthsel, die das menschliche Leben im Ganzen und im Einzelnen darbietet. Nicht umsonst werden wir darum so oft in der Schrift erinnert, klug zu seyn — nicht im gemeinen Sinn des Worts, sondern daß wir uns durch den äußern Anschein der Dinge und des Weltlaufs nicht täuschen lassen, sondern im Seyn das Nichtseyn, im Nichtseyn das Seyn erkennen. Gott ist, wie die Schrift selbst sagt, ein wunderlicher Gott[1].

Ich bemerke über den jetzt erreichten Begriff eines theogonischen Processes noch Folgendes: Unsere gegenwärtige Untersuchung wurde eben veranlaßt durch den Begriff des theogonischen Processes, auf den uns formell nothwendige Schlüsse geführt haben, aber mit dem wir keinen Gedanken zu verbinden wußten. Unsere Meinung war nämlich, daß jener theogonische Proceß im Bewußtseyn selbst objektive Bedeutung habe. Dieß angenommen aber muß der Begriff *theogonischer Proceß* auch *unabhängig* vom menschlichen Bewußtseyn eine Bedeutung haben. Eine Bewegung aber, in der Gott wirklich sich erzeugte oder erzeugt würde, scheint allen angenommenen Begriffen zu widerstreben. Da Gott selbst oder seinem Wesen nach unerzeugt ist, könnte wenigstens der Begriff eines gotterzeugenden Processes sich nur auf ein aufgehobenes göttliches Seyn beziehen. Aber ein solches auch nur zu denken, fehlten uns alle Mittel. Durch die bisherige Erörterung über den Begriff des Monotheismus sehen wir uns nun auf einen Punkt gestellt, wo eine solche Aufhebung des göttlichen Seyns nicht mehr so ganz unverständlich scheint.

[1] Schon vor vielen Jahren schrieb ich einem berühmten Franzosen aus der guten alten Zeit, der so ziemlich atheistisch gesinnt, dabei aber ein sehr gutmüthiger Mann war, wie *viele* dieser Art (gutmüthiger als die Bigotten, die ihm gefolgt sind), in sein Stammbuch: „Die Welt ist nur das suspendirte göttliche Seyn. Er lacht über die, die sich dadurch anführen lassen, und in Berücksichtigung des Vergnügens, das ihm ihre Voreiligkeit gewährt, wird er ihnen einst gnädiglich verzeihen, ihn geleugnet zu haben".

Die Aufhebung des göttlichen Seyns, welche die Voraussetzung des theogonischen Processes ist, kann natürlich nicht schlechthin geschehen: dieß ist unmöglich. Die Aufhebung ist eine bloß temporäre, sie ist nur Suspension. Hiebei verhält sich nun, wie Sie wohl sehen, jenes conträre Seyn zunächst und unmittelbar als das das göttliche Seyn negirende, mittelbar aber und in seinem Ende — wo es nämlich wieder in das Können, ins ursprüngliche nicht Seyn überwunden ist, verhält es sich als das das göttliche Seyn ausdrücklich setzende, Gott bejahende, im Uebergang aber, d. h. im Proceß, als das das göttliche Seyn erzeugende, theogonische Princip. Ehe wir jedoch dieß näher entwickeln, liegt uns daran, zu zeigen, wiefern nun mit der universio und der dadurch bewirkten Scheidung der Potenzen Monotheismus als Dogma gegeben, eben damit aber auch die (objektive) Möglichkeit des Polytheismus vorhanden ist.

Betrachten wir nämlich das Ganze nach oder in der universio, so sind die einander ausschließenden und in gegenseitiger Spannung befindlichen Potenzen das Aeußere und Exoterische der Gottheit. Sie sind nun eine wahre, eine wirkliche Mehrheit — (da sie im Begriff, wie wir gesehen, nicht auseinander zu bringen waren, sich nicht ausschlossen, schließen sie sich jetzt wirklich aus, indem jede der drei Potenzen in ihr eignes Selbst und in Spannung gegen die andern getreten ist. Der Grund der Ausschließung, die alles ausschließende, alles in Spannung setzende Potenz ist eben die erste, jenes Princip des Anfangs, das nicht seyend seyn sollte; dieses als omnia exeludens ist, wenn wir an die andere Bedeutung des lateinischen excludere denken, wo es so viel als parere bedeutet, die omniparens natura oder potentia [1]). Die Potenzen

[1] Von den drei Potenzen verhält sich die erste als das selbst nicht Auszuschließende, aber alles andere Ausschließende. Als das nur nicht Auszuschließende — nicht eigentlich zu Bejahende, sondern nur nicht zu Verneinende haben wir sie schon gleich anfangs kennen gelernt. Aber eben als die selbst nicht auszuschließende ist sie die alles ausschließende (omnia excludens), wobei es ganz zweckmäßig ist, nicht bloß die logische, sondern zugleich die reale Bedeutung des Worts excludere im Auge zu haben = parere. (Hier sieht man, wie die logischen Begriffe zugleich reale, lebendige Begriffe sind, was sie durch ihre eigne, d. h. selbst wieder

in ihrer gegenseitigen Ausschließung also sind das Aeußere, Exoterische, das Innere, Esoterische aber ist Gott. Er ist der in allen Potenzen eigentlich Seyende, Er ist es, der im nicht Seyn seyend ist, Er der alles wirkende, wie ein Apostel sagt: *ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* [1], wo sogar der doppelte Wille angedeutet ist; denn das *θέλημα* ist der äußere, der die Spannung setzende Wille (der als unzerreißbarer Wille, als absolut Ursächliches bleibt, selbst nicht in die Spannung eingeht, ob er gleich auch jetzt ebensowenig, als in der ursprünglichen Einheit, außer den Potenzen zu denken ist — etwa als Viertes, noch besonders Existirendes [2], sondern er ist in ihnen, ohne darum sie selbst zu seyn — er ist eben darum in ihnen als der allergeistigste — er ist nicht außer den verkehrten, sondern in den verkehrten, der alles in allem wirkende), die *βουλή* ist der eigentliche Wille, der Wille, in dem die Absicht ist [3], der die Spannung nur als Mittel und vielmehr die Einheit will, die im bloßen Begriff unwirklich war — die Einheit also als eine verwirklichte [4]. Nun ist Gott, der in jeder Potenz etwas anderes thut und will (nämlich dem *θέλημα* oder dem äußern Willen nach); denn in B will er das blinde Seyn, das er in A [2] negirt und überwindet; aber dem wahren, inneren Willen nach ist er nur Einer, der nur Eines, nämlich die Einheit will: sie ist die Absicht. Man kann sagen: Gott sey in jeder Potenz eine andere Persönlichkeit; denn die Persönlichkeit, welche B will, ist offenbar eine andere, als die, welche B überwindet; aber er selbst wird dadurch nicht Viele oder Mehrere; Er selbst bleibt Einer. Auf diesem Standpunkt ist also nun etwas der christlichen Lehre von

bloß logische Bewegung niemals werden können. Gegen diese zugleich logischen und realen Begriffe mit den bloß logischen Begriffen angehen zu wollen, ist nicht viel besser, als mit bleiernen Soldaten gegen wirkliche, lebende zu Feld ziehen).

[1] Eph. 1, 11.

[2] Vergl. den vorhergehenden Band S. 313.

[3] Vergl. das bedeutende „*βουληθείς*“ Jac. I, 18.

[4] Gott macht die in seinem Selbstbegriff gesetzte Einheit, damit sie wirklich gesetzt sey, zum Ziel und Ende eines Processes, der darum nothwendig von einer Umkehrung der Einheit ausgeht.

den drei Persönlichkeiten Gottes Aehnliches, und wir sehen, wie diese Lehre mit dem Monotheismus zwar zusammenhängt, aber schon eine höhere Anwendung des im letzten gedachten Begriffs ist [1]. Dürfen wir annehmen, was noch nicht nachgewiesen ist, aber noch nachgewiesen werden wird, daß der durch die universio gesetzte Proceß der Proceß der Schöpfung ist, so beruht die Schöpfung eigentlich auf der Wirkung Gottes in drei verschiedenen Persönlichkeiten. Es sind diese Elohim, welche die innere, die esoterische Geschichte der Schöpfung bilden, wie sie denn in der mosaischen Schöpfungsgeschichte vorgestellt sind, wo sie miteinander berathschlagen über die Schöpfung, indem sie sagen: Lasset uns Menschen machen! Wäre nun der Mensch im Innern geblieben, wie er es ursprünglich war, so würde er mit diesen göttlichen Persönlichkeiten als solchen, diesen Elohim selbst verkehren. Aber der Mensch ist aus dem Innern herausgeworfen, und auf diesem bloß äußern oder exoterischen Standpunkt ist er auch den bloßen Potenzen für sich anheimgefallen. Auf diesem Standpunkt ist nun der Polytheismus möglich, und auf eben diesem Standpunkt hat nun auch der Monotheismus als Dogma erst Bedeutung. Dogma ist nur was einen Gegensatz hat. Die Lehren der Mathematik, der reinen Vernunftwissenschaften überhaupt, die keinen Gegensatz kennen, apodiktische Wahrheiten sind keine Dogmen [2]. Erst auf dem gegenwärtigen Standpunkt also hat der Monotheismus als Dogma Sinn. Hier erst ist mit Verstand zu sagen: daß außer Gott, nämlich außer dem wesentlich All-Einigen kein anderer Gott ist (nicht: kein anderer Gott seyn kann, wie auf dem frühern Standpunkt, wo alles Seyn bei Gott, außer ihm also — nicht

[1] Der Monotheismus hängt mit der Dreieinigkeitslehre (s. oben S. 79) zusammen, aber ist nicht dasselbe.

[2] Seit Kant ist es allgemein angenommen, den Spinozismus vorzugsweise als Dogmatismus, ja als das allvollendete System des Dogmatismus vorzustellen, wogegen, wenn bloß von der Methode die Rede ist, nichts Erhebliches einzuwenden seyn möchte. Soll es sich aber auf den Inhalt des Systems beziehen, so muß man im Gegentheil sagen: die Eigenthümlichkeit desselben bestehe vielmehr im gänzlichen Mangel alles Dogmatischen und Positiven, und es sey das vollendete System des Undogmatismus.

kein anderer, sondern nicht die Möglichkeit eines andern ist. Hier aber können wir nun sagen, daß außer Gott, außer dem wesentlich, dem nothwendig all-einigen kein anderer ist, oder daß der wesentlich All-Einige der einzige Gott ist[1]. Dazu — dieß sagen zu können, — dazu gehört 1) daß überhaupt erst etwas außer Gott sey. Denn auch hier ist der Monotheismus restriktiv; es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott, sondern nur, daß das außer Gott Seyende (was demnach hier schon vorausgesetzt wird, auf dem allerersten Standpunkte aber, wo Gott nur noch das Seyende selbst, das allgemeine Wesen ist, nicht vorausgesetzt werden kann), es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott sey, sondern nur, daß das außer Gott Seyende Gott sey, nicht das Seyn, nur die Gottheit wird von diesem geleugnet. Der Sinn des Satzes ist nicht: nur der All-Einige Ist, sondern: nur der All-Einige als solcher, d. h. der wesentlich All-Einige (der All-Einige, der es ist, und als solcher selbst in der Zertrennung besteht) ist der wahre Gott. So wie nämlich auf diesem Standpunkt erst von dem einzigen Gott die Rede seyn kann in dem Sinn, daß ein Gott außer ihm geleugnet wird, so kann auch hier erst von dem wahren Gott die Rede seyn, wie aus Folgendem erhellen wird. Nämlich um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Ist, dazu gehört 1) (wie schon gesagt) daß überhaupt Etwas außer ihm ist, was erst auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Fall ist, da die Potenzen allerdings etwas außer Gott (wenn nicht extra doch praeter Deum) sind; 2) gehört dazu, daß dieses außer Gott Seyende nicht schlechthin Nicht-Gott sey, wie es z. B. die concreten und bloß gewordenen Dinge sind, die ja gar keine Vergleichung mit Gott zulassen (wollte man sagen, es werden doch im Polytheismus auch concrete Dinge göttlich verehrt, z. B. von Fetisch-Anbetern sogar Steine, Klötze, Thierklauen u. s. w., selbst

[1] Dort kam die Einzigkeit nicht vom Gottseyn; denn vermöge jener Ausschließlichkeit (absoluten Einzigkeit, wie wir sie nannten) ist er vielmehr selbst erst Gott. Hier aber kommt die Einzigkeit vom Gottseyn. Wir könnten sagen: sie ist nicht bloße Einzigkeit Gottes, sondern Gottes-Einzigkeit. — Es ist hier eine Einzigkeit behauptet, die in Gott selbst ist: nicht eine bloß natürliche, materielle, ihm bloß vermöge dessen, was gerade nicht Er selbst ist, zukommende, sondern eine formelle, actuelle, geistige und mit einem Wort göttliche Einzigkeit.

in Aegypten sey Thieren, wie dem heiligen Stier Apis, göttliche Verehrung erzeigt worden — allein 1) wäre ja möglich, daß selbst innerhalb des Polytheismus wieder Entartungen oder Ausartungen stattgefunden hätten; die *ursprüngliche* Verehrung im Polytheismus bezog sich gewiß auf etwas anderes als auf concrete Dinge; 2) wenn man dieß nicht annehmen will, so ist z. B. selbst bei dem Fetisch-Anbeter noch sehr zweifelhaft, ob seine Verehrung dem Concreten als *solchem* gilt, und ob dieses nicht etwas bloß Zufälliges bei seiner Andacht ist) also um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Gott ist, gehört 2) dazu, daß das außer Gott *Seyende* nicht etwas ist, das gar nicht als Gott gedacht werden kann, wie die bloß gewordenen Dinge, sondern das allerdings auf gewisse Weise als Gott gedacht werden kann, ob es gleich nicht Gott *ist*, und eben dieß ist die Natur der jetzt in Spannung und gegenseitiger Ausschließung gesetzten Potenzen des göttlichen Seyns: denn sie sind allerdings aliquid praeter Deum. Aus der Einheit gesetzt sind sie nicht Gott, aber sie sind darum nicht Nichts, sondern allerdings Etwas, und von der andern Seite ebensowenig schon concrete Dinge, sondern geistige Wesen, potentiae purae et ab omni concretione liberae et immunes, wie man lateinisch sagen könnte, äußere Elohim, wenn sie auch nicht jene *inneren* sind, und obwohl nicht Gott, doch auch nicht schlechthin *Nicht*-Gott, nämlich nicht auch dem Stoff nach *nicht* Gott; sie sind die aus ihrer Gottheit gesetzten Potenzen, die aber eben darum die Möglichkeit an sich haben wieder in ihre Gottheit gesetzt zu werden, daher sie, zwar nicht actu, aber potentiâ oder *δυνάμει* allerdings Gott sind, so wie sie schon jetzt und selbst in ihrer gegenseitigen Ausschließung wenigstens die Gott*erzeugenden*, die theogonischen Potenzen sind. — (*Sie* sehen, wie wir dem Gegenstand unsrer Untersuchung nun schon ganz nahe gekommen. Nach griechischem Sprachgebrauch sind Mythologie und Theogonie gleichbedeutende Ausdrücke. Herodotos spricht sogar von einer Theogonie der Perser. Unsere Hauptquelle für griechische Mythologie ist das Gedicht des Hesiodos, welches Theogonie genannt ist).

Man kann den Monotheismus als Lehre, als Dogma auch so

ausdrücken: Nur der, welcher der Einzige ist, der seines Gleichen nicht hat, ist Gott. Dieß setzt aber voraus, daß es andere gibt, die nicht Einzige sind, sondern die ihres Gleichen haben, und dieß ist der Fall mit den Potenzen, die unter sich ihres Gleichen und deren keine in dem Sinn einzig ist, daß sie ihres Gleichen nicht hätte. Es ist, als ob man dem, welchen man Monotheismus lehrt, sagte: Halte nicht die für Gott, deren Mehrere sind und die ihres Gleichen haben, sondern den, den du als den Einzigen erblickst, als der nicht auf gleicher Linie mit den Mehreren steht, sondern als ihre Einheit über ihnen ist. Damit aber dieser Unterricht verständlich sey, wird vorausgesetzt, daß der so Belehrte wirklich neben und außer dem Einzigen Mehrere sehe, und auch diese Mehrere müssen von einer solchen Art seyn, daß man von ihnen nicht schlechthin, sondern nur sofern sie Mehrere (außereinander, sich ausschließende sind) sagt: sie sind nicht Gott. Der Monotheismus (nicht mehr bloß als Begriff, sondern als Lehre) hätte also keinen Sinn, wenn nicht in der That Mehrere sich gegenseitig ausschließende und zwar solche da wären, die nicht absolut, sondern nur als Mehrere und in der gegenseitigen Ausschließung nicht Gott sind, an denen man also zugleich anerkennt, daß sie in der Einheit allerdings Gott seyn würden, die als äußere Elohim (wie sie jetzt sind) freilich nicht Gott sind, aber als innere Elohim Gott seyn würden. Wie könnten wir auch von dem wahren Gott sprechen, wie wir in dem als Lehre ausgesprochenen Monotheismus von ihm sprechen — denn dessen Sinn ist: derjenige ist der wahre Gott, der der Einzige ist[1] —, wie könnte ich so reden, wenn ich nicht außer dem wahren Gott Mehrere voraussetzte, die bloß materiell betrachtet nicht schlechthin nicht Gott, sondern die nur nicht der wahre Gott, die also allerdings scheinbare Götter sind[2]? Die gewöhnliche Theologie hat außer Gott nichts

[1] Ein Apostel drückt den Monotheismus als Dogma mit den Worten aus: ὁ θεὸς εἷς ἐστι (Galater 3, 20), welches man so übersetzen kann: derjenige, der Gott ist, ist einzig oder ist Einer.

[2] Im Monotheismus als bloßen Begriff (nicht als Dogma) war diese Mehrheit eine bloß potentielle, und es war die Möglichkeit gegeben, diese Mehrheit als eine mögliche Mehrheit von Göttern zu leugnen, und durch eine Art von Anticipation oder Vorausbehauptung (Prolepsis) zu sagen, daß diese Mehrere,

als die concreten, die erschaffenen Dinge; der Satz, daß nichts außer Gott Gott ist, hat also bei ihr nur den Sinn, daß die Dinge nicht Gott sind: aber die bloßen Dinge können weder als falsche, noch als wahre Götter betrachtet werden. Falsche Götter können nur diejenigen seyn, die wenigstens einen Schein von Göttern haben. Aber die bloßen Dinge sind nicht einmal scheinbare Götter. Dagegen die Potenzen in ihrer Zertrennung können, wiewohl irrthümlich, dennoch können sie als Götter betrachtet werden, weil sie freilich nicht der wahre Gott, aber doch nicht in jedem Betracht Nicht-Gott sind. Obgleich sie in dieser Spannung und soweit sie in derselben begriffen sind, in der That nicht mehr Gott sind, so hören sie darum doch nicht auf, eben das zu seyn, was in seiner Einheit Gott ist, und sind nicht nur nicht Nichts, und auch nicht etwa — Dinge, sondern lautre Potenzen, reine und insofern göttliche Mächte, die, obgleich in der Zertrennung[1] nicht Gott, doch eben darum, nur nicht actu Gott sind, also nicht schlechthin, nicht in jedem Sinn, nämlich auch der bloßen Kraft nach Nicht-Gott sind; aber eben darauf, wie etwas nicht der wahre Gott, und doch auch nicht schlechterdings Nicht-Gott, sondern in der That eine herrschende Macht seyn könne, kommt es bei der gegenwärtigen Untersuchung an, inwiefern sie nichts anderes zum Zweck hat, als die Erklärung des Heidenthums oder des Polytheismus. Auch das A. T. widerspricht in sehr vielen Stellen nicht die Realität der Götter; sondern sagt nur, daß keiner von ihnen der wahre, der eigentliche Gott ist[2]. Der wahre, der eigentliche Gott, lehrt das A. T., ist immer nur

wenn sie auch wirklich als solche hervortreten, doch nicht mehrere Götter seyn werden, welches so viel ist als sagen, daß sie keine möglichen Götter sind. War dieß ein voraus für unmöglich Erklären künftiger wirklicher Götter, so enthält dagegen der Monotheismus als ausgesprochenes Dogma, daß außer Gott keine wirklichen Götter seyen. Beide Behauptungen aber setzen voraus, daß diese Mehrere allerdings scheinbare Götter sind.

[1] Das Zertrennende, die Einheit Durchkreuzende (τὸ διαβάλλον τὴν ἑνότητα) ist die erste Potenz.

[2] z. B. 2. Sam. 7, 23. Moses ruft aus: Wer ist unter den Göttern, wie du? (2. Mos. 15, 11).

der Einzige, d. h. der, welcher der einzige ist[1]. — Als dieser Einzige, in seiner Einzigkeit erscheint er wenn die Potenzen in Spannung gesetzt sind. Denn die Potenzen sind ihm = und doch nicht Er selbst. Setzt er sie daher in Spannung, so daß sie ihm nicht mehr =, so erscheint er nun als Er selbst und steht, nachdem er gleichsam die Materie seines Seyns von sich ausgestoßen hat, in seiner absoluten Bloßheit da, wo ihm das Wesen = (statt des) Seyns[2]. Der Monotheismus in diesem Sinne ist dem Spinozismus geradezu entgegengesetzt, wo Gott die allgemeine Substanz oder das Eine ist. Solange nämlich Gott bloß absolut gesetzt ist, ist der Gott selbst (Er selbst) gleichsam noch zugedeckt von jenem Seyn, das er als ein Verborgenes in sich hat. Dort ist er ebensowohl πᾶν: er muß sich also davon befreien können, um in seiner wahren Einzigkeit zu erscheinen. — Das ursprüngliche Seyn Gottes ist eben dieß, daß er die Einheit aller Potenzen ist. Umgekehrt also die Potenzen in ihrer Einheit, Nicht-Differenz, sind das Seyn Gottes. Indem er sie also in Spannung setzt, gibt er dieß Seyn eigentlich auf, und so steht er selbst nun da, nur als Er selbst, in seiner über alles erhabenen Einsamkeit und Einzigkeit. Im Begriff der Einzigkeit liegt der Begriff der Absonderung, der Ausscheidung, und man kann sagen, eben dieß sey der Urbegriff Gottes, der von allem anderen Abgesonderte und, weit entfernt das allem Gleiche, vielmehr der nichts Gleiche (ἄτερος τῶν ἄλλων, wie die Pythagoreer sagen) und in diesem Sinn Einzige zu seyn[3]. Man hat oft gesagt, der höchste

[1] Jes. 45, 18.

[2] als οὐσία ὑπερούσιος, übersubstantielles Wesen, wie die alten Theologen sich ausdrückten, so Pachymeres zu Dion. Areop. de div. Nom. c. 5: Κυρίως οὐσία ἐπὶ θεοῦ οὐκ ἂν λέγοιτο, ἔστι γὰρ ὑπερούσιος. Von Späteren vergl. J. Gerhard, Loc. Theoll. T. III, p. 251. §. 60. Johann von Damask sagt in diesem Sinne sogar, Gott sey ἀνούσιος. Die Bestimmung der ὑπερουσιότης ist übrigens schon damit gesetzt, daß er ein Er, kein bloßes Es ist (denn was ein Er ist, kann freilich immer auch als ein Es betrachtet werden, aber nicht umgekehrt).

[3] Gott selbst ist nicht absolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich seyn kann), sondern absolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das schlechthin Bestimmte (id quod absolute praecisum est), durch seine Natur von

Begriff, unter dem Gott gedacht werden könne, sey der Heilige. Aber der Heilige ist selbst sprachgemäß, wenigstens im Hebräischen, woher uns dieser Begriff doch eigentlich kommt, der Begriff des von allem Abgesonderten [1].

allem Abgeschnittene, das absolut Einsame, und mit einem Wort im höchsten Sinn Einzige, ein Wort, das ganz falsch angewendet wäre, wenn Gott nur das allgemeine Wesen wäre.

[1] Anmerkung des Herausgebers. In einem der vorhandenen älteren Manuscripte, welche Arbeiten über die Theorie des Monotheismus enthalten, (dem schon erwähnten), findet sich über die Anwendbarkeit des Begriffs des Numerischen auf Gott Folgendes, zu dessen Mittheilung hier der Ort zu seyn scheint. Es heißt dort:

Von diesem Gott, der lautrer Actus ist, und sofern er nicht absolut, sondern mit ausdrücklicher Unterscheidung von der Substanz gedacht wird, von dem wirklichen Gott als solchem also läßt sich nun allerdings mit richtigem Sinn sagen, was von Gott schlechthin, wie gezeigt, nicht ohne eine völlig leere Tautologie, ja sogar nicht ohne Widersinn zu sagen war, nämlich daß er nach außen einzig, oder daß kein anderer außer ihm sey. Denn hier ist das Subjekt des Satzes ein anderes als dort. Dort war das Subjekt kein anderes als eben der nur ausschließlich seyn Könnende, von welchem zu versichern, daß kein anderer außer ihm sey, rein überflüssig war. Hier aber ist das Subjekt vielmehr der (substantiell) nicht Einzige, und jene absolute, urständliche, uneigenschaftliche Einzigkeit ist hier eben diesem nur actu Einzigen, indem er jenes ausschließliche Seynkönnen gleichsam zur Unterlage seines als-Gott-Seyns macht, bloß eigenschaftlich geworden. Selbst numerisch einzig kann der bestimmte Gott, wohlzumerken in der Abstraktion von der Substanz, genannt werden. Numerische Vielheit, deren Ausdruck A + A + A ... ist, beruht nämlich darauf, daß Mehrere sind, die dem zu Grunde Liegenden (der Materie, dem Wesen = A) nach eines, dem Actus der Existenz nach aber verschieden sind. Inwiefern nun der wirkliche Gott als Actus unterscheidbar ist von dem zu Grunde Liegenden, ist er dadurch im Allgemeinen denjenigen Dingen gleich, die numerisch viele seyn können (während die Anwendung dieses Begriffs auf Gott schlechthin absolut unmöglich war, weil in ihm noch weder von einem zu Grunde Liegenden, was nur im Verhältniß zu einem Actus gedacht werden kann, noch eben darum von einem Actus die Rede seyn kann). Nach jener Unterscheidung also fällt der wirkliche Gott als solcher unter den Begriff des Numerischen überhaupt. Allein im Besondern ist er den Dingen, die numerisch viele seyn können, wieder dadurch ungleich, daß das letzteren zu Grunde Liegende ein unbestimmbar sich wiederholen Könnendes, während das ihm zu Grunde Liegende das seiner Natur nach nicht mehrmals seyn Könnende ist. Insofern wird er also aus dieser Klasse wieder herausgenommen, und er ist einzig in einem Sinne, in welchem nichts anderes einzig ist — so daß er des eben angeführten Grundes halber nur einzig seyn kann.

Nämlich: der wirkliche Gott als solcher ist allerdings (nach außen, was hier

Läßt sich der Polytheismus ohne die Potenzen nicht erklären, und hat der Monotheismus als Lehre nur Sinn im Verhältniß zu diesen

zunächst immer hinzugedacht werden muß) actu einzig, weil er eben selbst Actus ist. Gleichwohl, und obschon der wirklich (actu) existirende, ist er doch nicht bloß (oder je nachdem man es nimmt, überhaupt nicht) durch den Actus seiner Existenz einzig, denn er ist so einzig, daß das Gegentheil unmöglich ist. Diese scheinbar widersprechenden Bestimmungen — denn das numerisch Einzigseyn setzt schlechterdings Actus voraus, das nur einzig in diesem Sinn seyn Können aber ist etwas Wesentliches, Substantielles — diese Bestimmungen lassen sich nur in Folge unsrer Herleitung vereinigen. Nämlich der wirkliche Gott in der Abstraktion (nicht in der bloßen Unterscheidung) von der Substanz betrachtet, ist keineswegs der wesentlich und in diesem Sinn nothwendig Einzige (der nur einzig seyn Könnende). Denn es ist in ihm nichts Wesentliches, weil er lautrer Actus ist. Dieser für sich selbst, abstracte von dem betrachtet, was ihm zur Materie geworden, würde nicht der nothwendig einzige seyn, sondern wenn eben dieses, was sich zu ihm als bloßes Wesen (Nichtactuelles) verhält, nicht das nur einzig seyn Könnende wäre, so wäre im Begriff des actuellen selbst nichts, das hinderte, daß auch ein zweiter actueller wäre. Da aber dieses das ausschließlich seyn Könnende oder das ausschließlich Seyende in der bloßen Möglichkeit ist, dem es seiner Natur nach unmöglich ist mehrmals zu seyn, so ist insofern ein zweiter Gott unmöglich. Der wirkliche Gott ist also numerisch einzig sofern Actus, der nur numerisch einzig seyn könnende (insofern auch nicht numerisch einzig) zufolge des Wesens. Der wahre Sinn des die Einzigkeit nach außen aussprechenden Satzes ist: Der, welcher actu der einzige oder der einzige existirende ist, ist zugleich der einzige mögliche existirende. Der Grund dieser Einzigkeit liegt nicht im Actus, er liegt in der Möglichkeit. Es fehlt nur an der Möglichkeit, an der Voraussetzung und gleichsam, damit wir uns recht deutlich machen, an der Materie zu einem zweiten Gott. Nicht der Gott, der es ist, schließt andere von sich aus, denn der Begriff Ausschließlichkeit findet auf Gott durchaus keine Anwendung, sondern weil jene Möglichkeit Gottes selbst schlechthin ausschließlicher Natur ist und nicht mehrmals existiren kann, darum ist der actuelle Gott nur Einer.

Eben diese Ansicht erklärt nun auch manches andere, z. B. warum die Theologen, wie man sich bei J. Gerhard überzeugen kann, so zu sagen, in Einem Athem die numerische Einzigkeit bald setzen, bald als eine solche wieder aufheben. Ferner die Verschiedenheit des Ausdrucks, warum sie nämlich, obwohl keiner unter ihnen ist, der nicht diese Einzigkeit nach außen als eine nothwendige anerkennt, dann meist sich begnügen zu sagen, daß außer Gott kein anderer sey. Denn von dem, der lautrer Actus ist, kann man auch in der That nur sagen, daß er einzig sey, obwohl dieß nicht aufhebt, daß er in anderer Hinsicht, nämlich der Materie nach, nur einzig seyn könne. Ferner die rein negative Erklärung dieser Einzigkeit. Denn wenn man den Ausspruch hört: Gott ist einzig, so erwartet man

Potenzen, so läßt sich leicht einsehen, warum Philosophen und Theologen nicht nur große Schwierigkeit gefunden haben, den Polytheismus zu erklären, sondern daß sie auch den Monotheismus selbst (die erste und wesentlichste aller Lehren) nicht einmal auf solche Weise aussprechen können, daß er einen wirklichen Sinn hat und nicht als eine bloße leere Tautologie erscheint. Nach der gewöhnlichen Erklärung hätte der Monotheismus nur die Bedeutung, daß außer dem all-einigen Gott nicht noch einer ist, der auch der all-einige ist, was eine sinnlose Aussage ist. Der Polytheismus kann nicht darin bestehen, daß der wahre Gott, d. h. der wesentlich all-einige, mehrmals, sondern nur darin, daß dieser überhaupt nicht, sondern statt seiner nur die zertrennten Potenzen erkannt und für eine Mehrheit von Göttern genommen werden. Wenn sodann die Zertrennung der Potenzen, wie wir annehmen müssen, einen Proceß zur Folge hat, so ist also auf jeder Stufe der Gott gleichsam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Gestalt dieses werdenden Gottes — ein Gott, und da dieses Werden ein fortschreitendes ist, so entsteht damit eine Folge, eine Succession von Göttern, und so erst eigentlicher Polytheismus — Vielgötterei.

Nur dieses also, daß ein und dasselbe, nämlich Gott, Eins und nicht Eins seyn kann, oder daß eben das, was in seiner überwesentlichen Einheit Gott ist, als Substanz zertrennt werden kann (und nicht dieses leugnet der Monotheismus, sondern nur daß dieses Zertrennte Gott sey), dieß allein macht Polytheismus möglich. Wenn daher Verschiedene, die über die Mythologie philosophirt haben, an dem Begriff des Monotheismus ein Mittel zu besitzen glaubten, um die Unmöglichkeit eines eigentlichen Polytheismus darzuthun, und damit ihrer Hypothese, wonach die Götter des Heidenthums nur mißverstandene Personificationen von Naturkräften seyn sollten, unter die Arme zu greifen, so zeigt sich dadurch eigentlich nur, daß das, was diese Erklärungen Monotheismus nennen, nicht wirklich Monotheismus ist. Der Monotheismus kann nicht eine nothwendige Einzigkeit

natürlich den positiven, in Gott selbst, nämlich in dem, von dem die Einzigkeit ausgesagt wird, liegenden Grund derselben zu vernehmen.

in dem Sinn behaupten, daß Polytheismus eine absolute Unmöglichkeit wäre. Der Monotheismus kann vielmehr selbst nur Dogma seyn, inwiefern der Polytheismus etwas und zwar objektiv Mögliches ist. Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateinische decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrsätzen gebraucht wird, einen Entschluß und dann erst eine Behauptung. Dogma ist etwas, das behauptet werden muß, das sich also ohne einen Widerspruch (einen Gegensatz) nicht denken läßt. Der Glaube, daß ein einiger Gott sey, welcher nach dem Ausspruch eines Apostels die Teufel, d. h. die von der göttlichen Einheit völlig abgewendeten Naturen erzittern macht, muß ein ganz anderer und kräftigerer Glaube seyn, als der unserer moralisirenden Theologen, welche, wie man im Sprüchwort sagt, Gott nur einen guten Mann seyn lassen und ihn weit ab von der Welt und höchstens in einem bloß negativen Bezug zu der in der Welt gesetzten Zertrennung der Potenzen denken. Wenn die Potenzen, deren übersubstantielle Einheit Gott ist, in der Welt das Aeußere und Offenbare sind, Gott dagegen das Verborgene, und wenn das menschliche Bewußtseyn mit seinem ersten Schritt über die ursprüngliche Wesentlichkeit hinaus jenem Reich der zertrennten Potenzen anheimfiel, so war der Polytheismus ihm etwas Natürliches, und der Monotheismus hätte ihm im Gegentheil nur erscheinen können als etwas bloß im Widerspruch mit der Wirklichkeit zu Behauptendes. Wenn uns dieß anders scheint, wenn uns der Monotheismus das Einfachste von der Welt zu seyn dünkt, so kommt dieß nur daher, weil unser Bewußtseyn — auf eine Weise freilich, die jetzt noch nicht erklärbar ist — aus der reellen Spannung der Potenzen gesetzt ist, in der sich die frühere Menschheit befand; aber in Folge der Richtung, welche seitdem die freie Reflexion mehr und mehr genommen hat, sind wir damit ebenso sehr oder ebenso wohl auch aus der lebendigen Einheit gesetzt und so in die völlige Nullität gerathen, welche sie heutzutag die rein geistige oder auch die rein moralische Religion nennen[1]. Oder liegt es nicht am Tage, daß zugleich und

[1] Die lebendige Einheit ist die, welche zugleich Allheit ist; durch die Allheit wird die Einheit eine erfüllte, lebendige.

in demselben Verhältniß, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, todten Aggregat herabsank, auch der lebendige Monotheismus sich immer mehr in einen leeren, unbestimmten, inhaltslosen Theismus verflüchtigte? War es bloßer Zufall und nicht vielmehr ein ganz richtig fühlender Instinkt, wenn gegen die wiedererwachende höhere Ansicht der Natur ganz insbesondre und vor allen andern die Anhänger jenes bloß negativen, absolut impotenten Theismus sich erhoben? Ein heutiger Rationalist dünkt sich weit über dem blinden Heidenthum stehend. Aber das worüber man stehen soll muß man *begriffen* haben, nicht es mit armseligen oder absurden Hypothesen wegerklären. Das wahre Urtheil über die Bildung des großen *Haufens* der sogenannten Gebildeten möchte dahin ausfallen, daß diese mit ihrer sogenannten Bildung sich nur auf der entgegengesetzten Seite *der* Unwissenheit und der Blindheit befinden, von welcher das Heidenthum in *seiner* Blindheit die andere darstellte.

Erst auf dem jetzt erreichten Punkt der Entwicklung erkennen wir den Monotheismus, wie er im allgemeinen Bewußtseyn und im Leben hervortritt. Allein er mußte selbst im Leben immer mehr seine Bedeutung verlieren, da zu dieser Bedeutung schlechterdings etwas erfordert wird, das außer Gott ist, und doch nicht schlechthin nicht Gott ist. Nun steht aber unsrer Theologie und Philosophie schon seit geraumer Zeit zwischen Gott und den concreten Dingen nichts in der Mitte, sie kennen nichts außer Gott als die concreten Dinge. Von *diesen* nun aber, welche alle Abzeichen des Gewordenen und zwar des höchst zufällig, ja nur durch eine Reihe von Zufällen, so wie sie *sind*, Gewordenen an sich tragen, von diesen sagen, daß sie nicht Gott sind, dieß ist doch wahrlich kein besonderer Behauptung werther Inhalt. Wer sonst nichts zu sagen wüßte, könnte sich mit dieser Lehre höchstens an die Negervölker im Innern Afrikas oder an andere Fetisch-Anbeter wenden.

Wenn diese Theorie vom Monotheismus zuerst die Entstehung des Heidenthums wahrhaft begreiflich macht, so erklärt vielleicht auch die Unterscheidung zwischen dem Gott als solchen, oder dem Gott *in*

sich, dem unsichtbaren, und dem Gott außer sich, wie er in den zertrennten Potenzen noch immer ist (denn sie sind, wie gesagt, nicht schlechthin nicht Gott, sondern nur der außer sich gesetzte Gott, nur der verkehrte, der umgekehrte Gott selbst); es erklärt vielleicht diese Unterscheidung zugleich manches Räthselhafte insbesondere des A. T., namentlich manche Ausdrücke desselben, die auf den eigentlichen Gott, den Jehovah, in seiner absoluten Geistigkeit unanwendbar sind, von dem andern aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß sie auf die gewöhnliche Art als bloß figürliche Redensart erklärt werden könnten. Nämlich — figürlich sind sie freilich, aber nur inwiefern Gott durch jene von ihm frei gesetzte Zertrennung der Potenzen, die gleichwohl in dieser Spannung immer eins bleiben, — nie absolut getrennt werden, so daß nie und keinen Augenblick die eine für sich seyn könnte —, im Gegentheil werden sie eben in der Zertrennung fortwährend als eins gesetzt, und eben dieß setzt sie in die Nothwendigkeit des Processes; denn könnten sie ganz auseinander, so wäre kein Proceß: — da sie also immer auf gewisse Weise eins bleiben, ja nur das umgekehrte Eine sind, so sind sie in der That nur der aus sich selbst herausgesetzte, figürliche Gott, und auf diese Weise, so nämlich daß jene sogenannten figürlichen Ausdrücke zwar nicht von Gott nach seinem Wesen, aber wohl sofern er in den gespannten Potenzen existirt, gebraucht werden, — nur auf diese Weise kann man jene Ausdrücke figürlich nennen. Es ist ein großer Unterschied, ob die Potenzen für den Gott selbst, oder ob sie überall nicht für Gott, nämlich auch nicht für den figürlichen Gott erkannt werden — auch dieß ist eine Art von Atheismus, und eben darum zeigt sich der bloß abstrakte Theismus so ganz unfähig, nicht nur jene Ausdrücke [1], sondern auch so manche andere Erscheinungen zu begreifen, unter denen eben die des Heidenthums und der Mythologie die hervorragendste ist.

[1] Vielleicht gehört hieher auch jene nicht seltene Ironie, wenn gegen die gewöhnliche Art das Hauptwort Gott im Singularis mit dem (ein Thun anzeigenden) Zeitwort in der Mehrzahl verbunden wird, wie Hiob 35, 10: „Gott, meine Schöpfer" d. h. die (actu) Mehrere scheinen und nur Einer sind.

Und so habe ich Ihnen denn nicht bloß den wahren Begriff des Monotheismus, sowohl sofern er bloß Begriff als inwiefern er Aussage ist, gezeigt, sondern auch gezeigt, wie von diesem aus Polytheismus als etwas gewissermaßen Natürliches — nicht außer aller Möglichkeit Liegendes — erscheine. Nachdem ich nun dieß vom Monotheismus im Allgemeinen gezeigt, bleibt mir noch übrig, den Monotheismus im menschlichen Bewußtseyn und von diesem den Uebergang zur Mythologie (zum Polytheismus) ebenfalls im menschlichen Bewußtseyn zu zeigen.

Sechste Vorlesung.

Wir fragen also: Hat der Monotheismus ein ursprüngliches Verhältniß zum menschlichen Bewußtseyn? Um aber diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvor den Proceß erklären, durch welchen Bewußtseyn überhaupt gesetzt ist. Wir kehren daher wieder auf den durch die göttliche universio gesetzten Proceß zurück, von welchem wir bereits wissen, daß er ein theogonischer ist. Die ganze lebendige Verkettung, in der wir die Potenzen während der Spannung sehen, wo sie sich gegenseitig ausschließen, ohne doch auseinander zu können, diese ganze lebendige Verkettung ist nur die Verwirklichungsweise des (auf andere Art) nicht seyn könnenden absoluten Geistes, der in seiner letzten Produktion, im Ziel dieses ganzen, seinen Zweck per contrarium erreichenden Wirkens, der also, wenn die drei Potenzen sich wieder decken, wenn das blind Seyende zum reinen Seynkönnenden zurückgebracht ist = dem als solchem gesetzten Geist ist — dann, sage ich, ist jener Geist wirklich als absoluter, über allen Potenzen stehender Geist verwirklicht.

Wozu nun aber, kann man fragen, dieser Proceß, in welchem sich der Gott als solcher verwirklicht?[1] Für ihn selbst bedarf es dieser

[1] Vor dem Proceß hat sich Gott im Vorbegriff seines Seyns als den All-Einen. Es wurde dieses auch sein ursprüngliches Seyn genannt. Durch den Proceß verwirklicht er sich als den All-Einen, d. h. er macht sich actu zu dem, was er zuvor schon naturâ ist. Wäre er nicht naturâ oder dem Begriff nach der All-Eine, könnte er sich auch nicht actu dazu machen.

Verwirklichung nicht. Auch ohne dieselbe weiß er sich als den unüberwindlichen All-Einen. Für ihn wäre also diese Bewegung, dieser Proceß ohne Resultat. Was kann ihn also zu dem freien Entschluß bewegen, in diesem Proceß hervorzutreten? Der Grund zu diesem Entschluß kann nicht ein Zweck seyn, den er in Bezug auf *sich* erreichen wollte. Es muß etwas außer ihm (praeter ipsum) seyn, was er durch diesen Proceß erreichen will, das noch nicht *ist*, aber durch diesen Proceß entstehen soll. Dieses noch nicht Seyende, aber durch jenen Proceß Mögliche könnte nun, wie Sie leicht einsehen, nur das Geschöpf seyn, das Gott als ein künftiges, mögliches ersähe. Hieraus folgt also, daß jenem Proceß, den wir bereits als theogonischen bezeichnet haben, entweder *kein* Zweck zu denken, oder daß er zugleich der Proceß der Schöpfung seyn muß. Dieß ist aber vorerst ein bloß dialektischer Schluß. Es ist noch nicht durch die That nachgewiesen und gezeigt. Es muß also dargelegt werden, daß der von uns als theogonisch erkannte Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung (der indeß von Schöpfungsthat zu unterscheiden, nur die Folge von dieser ist[1]), es muß gezeigt werden, daß die Principien oder Potenzen, die wir als Potenzen eines theogonischen Processes kennen gelernt haben, daß eben diese zugleich als Ursachen eines *möglichen* Entstehens *zuvor nicht vorhandener* Dinge sich verhalten. Bemerken Sie hiebei: bis jetzt war noch nichts Concretes. Bis hieher war in unsrer Entwicklung noch alles rein geistig. Selbst jenes conträre Princip, das als Stoff, als modificables Subjekt dem ganzen Proceß zu Grunde liegt, ist für sich noch nichts Concretes, es ist = einem wirkend gewordenen Wollen, bis jetzt, d. h. ehe es von der entgegengesetzten Potenz afficirt ist, in seiner Schrankenlosigkeit vielmehr das allem Concreten Entgegengesetzte. *Hier* gehen wir also erst zum Concreten fort. Denn dieses entsteht erst aus der Zusammenwirkung

[1] Von der Schöpfungs*that* kann erst in der Darstellung der positiven Philosophie die Rede seyn, nicht hier, wo die Absicht nur die war, auf *analytischem* Wege den Monotheismus zu begreifen und mit diesem den Schlüssel zum Verständniß des Polytheismus (der theogonischen Bewegung) zu finden. Die Schöpfungstheorie wird nur entwickelt, soweit es für diesen Zweck nöthig ist. D. H.

der Potenzen. Um dieſes zu zeigen, und alſo zugleich zu zeigen, wie aus dieſer Zuſammenwirkung zuvor nicht Vorhandenes hervorgehe, müſſen wir uns noch einmal den durch die Spannung und die gegenſeitige Ausſchließung der Potenzen geſetzten Proceß im Allgemeinen vergegenwärtigen. Ich wiederhole gern. Denn mit dieſen Potenzen haben wir im ganzen folgenden Verlauf zu thun. Es iſt wichtig, ſie oft zu betrachten und mit ihnen vertraut zu werden, um ſie künftig in jeder Geſtalt wieder zu erkennen.

Weil die Potenzen ſich gegenſeitig ausſchließen und doch nicht abſolut auseinander können, ſondern genöthigt ſind, in einem und demſelben zu beſtehen, gleichſam in einem und demſelben Punkte zu ſeyn, iſt zwiſchen den ſich ausſchließenden und doch nicht abſolut auseinander könnenden nothwendig ein Proceß geſetzt. Jenes durch unmittelbaren göttlichen Willen entſtehende Seyn wirkt ausſchließend auf das rein Seyende. Dieſes alſo iſt nun negirt und tritt in ſich ſelbſt zurück. Es wird eben durch die Ausſchließung genöthigt, ein für ſich Seyendes zu ſeyn; alſo es wird durch dieſe Ausſchließung hypoſtaſirt, ſubſtantialiſirt. Durch das gleichſam unverſehens entſtandene, völlig neue Seyn, durch B, wird es ſelbſt ex actu puro geſetzt, potentialiſirt (alle dieſe Ausdrücke ſagen nur daſſelbe); die Negation, oder daß es als nicht ſeyend geſetzt wird, gibt ihm in ſich ſelbſt zu ſeyn, zuvor war es außer ſich, ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; die Negation macht es zum ſeyn (ſich in das Seyn herſtellen) Müſſenden, das nicht frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, es kann ſeiner Natur nach nichts anders ſeyn, als der Wille, jenes Princip, das eigentlich nicht ſeyn ſollte, wieder in ſeine urſprüngliche Potenz zurückzubringen (wie ein Wille zurückgebracht werden kann). Aber dieſes, ſeiner Natur nach bloß vermittelnde Princip negirt das erſte, nicht ſeyn ſollende, nicht um das Seyn, das dieſe Potenz aufgibt, für ſich ſelbſt zu nehmen, ſondern, wie geſagt, um das überwundene, zum ſich ſelbſt aufgeben gebrachte, um dieſes ſelbſt zum Setzenden jenes Höchſten zu machen, des Seynſollenden, deſſen, dem allein gebührt zu ſeyn, welches der als ſolcher ſeyende Geiſt iſt. Dieſes Seynſollende iſt das erſt tertio loco ſeyn Könnende. Denn das ſeyn Sollende iſt wirklich

nur durch Ueberwindung des nicht seyn Sollenden = B; sein Wirklichwerden setzt daher voraus 1) das nicht seyn Sollende = B (dieses muß zuerst wirklich seyn), 2) setzt es voraus das das nicht seyn Sollende Negirende oder Ueberwindende = A^2. Es selbst ist also erst das Seynkönnende der dritten Ordnung, A^3. Es selbst kann nicht (unmittelbar) das nicht seyn Sollende überwinden, denn sonst wäre es das seyn Müssende, und käme im Seyn an als das Wirkende, nicht als das, dem es freisteht zu wirken oder nicht zu wirken, das mit seinem Seyn thun und anfangen kann, was es will[1]. Der Proceß also ist dieser. Erst wird durch bloßes göttliches Wollen das nicht seyn Sollende = B gesetzt (nicht als Böses zu denken; denn nichts was durch göttlichen Willen ist, und sofern es durch diesen ist, kann böse seyn, es ist nur nicht das, was seyn soll, nicht was Zweck ist, d. h. es ist Mittel. Kein Mittel ist das, was eigentlich seyn soll; denn sonst wäre es Zweck, nicht Mittel. Darum ist aber das Mittel an sich nicht böse). Das zuerst im Seyn Hervorgetretene = B wirkt unmittelbar ausschließend auf das rein Seyende und setzt es als das Seynmüssende, mittelbar aber auch auf das Dritte; denn wo das nicht seyn Sollende ist, kann das seyn Sollende nicht seyn. Wenn aber jenes Princip, das im Seyn hervortretend alles andere vom Seyn ausschließt, wieder in sich zurückgebracht ist, so läßt es den Raum, den es zuvor einnahm, so zu sagen, unerfüllt, es kann daher nicht selbst in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an seiner statt, an der von ihm jetzt leer gelassenen Stelle ein anderes zu setzen, — nicht das, von dem es überwunden worden, und welches eben nur Ist, um es zu überwinden, und das gar nichts anderes verlangt, als in sein ursprüngliches potenzloses,

[1] Mit andern Worten: Als das seyn Sollende, insofern nicht Seyende, muß es negirt, vom Seyn abgehalten seyn; damit es aber sey, muß diese Negation überwunden werden, aber nicht durch es selbst; denn sonst käme es in der Wirklichkeit nicht an als das reine Freiheit ist, zu thun und nicht zu thun. Die Negation muß also überwunden werden durch ein Mittleres, Vermittelndes, so daß also das seyn Sollende beides voraussetzt, sowohl das, durch welches es ausgeschlossen ist vom Seyn, als das, wodurch dieses es Ausschließende zum Nichtseyn, zur Exspiration gebracht wird.

gelaſſenes Seyn zurückzutreten (gelaſſenes = in dem kein Wille iſt; der Wille iſt erſt durch Negation in es geſetzt; es hat nichts zu wollen, denn es iſt ja das rein Seyende, es muß nicht-ſeyend werden um zu wollen): B alſo, wenn zur Exſpiration gebracht, läßt den Raum, den es ſelbſt einnahm, daß ich ſo ſage, leer und kann daher nicht in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an ſeiner ſtatt ein anderes zu ſetzen, nicht das, von dem es überwunden worden, ſondern ein Drittes, nämlich eben jenes ſeyn Sollende, von dem wir auch zum voraus ſchon eingeſehen, daß es nur an der dritten Stelle ſeyn kann.

In den Potenzen ſind alſo ebenſo viele Urſachen (*αἰτίαι*) überhaupt gegeben, und zwar reine (reingeiſtige) Urſachen, insbeſondere aber jene drei Urſachen, welche ſtets zuſammenwirken müſſen, damit irgend etwas entſtehe oder zu Stande komme, und die vor Ariſtoteles ſchon die Pythagoreer erkannten. Nämlich 1. die causa materialis (ſo wird diejenige genannt, aus welcher etwas entſteht). Die causa materialis iſt das nicht ſeyn Sollende = B; denn dieſes iſt, was in dem Proceß verändert, modificirt, ja ſucceſſiv in nicht Seyn, in bloßes Können umgewandelt wird. 2. Die causa efficiens, durch welche alles wird. Dieſe iſt in dem gegenwärtigen Proceß A^2; denn dieſe iſt das Verwandelnde, Umändernde der erſten Potenz, des B. 3. Die causa finalis, zu welcher oder in welche als Ende oder Zweck alles wird. Dieſe iſt das A^3. Damit etwas zu Stande komme, iſt immer eine causa finalis nothwendig. Denn zu Stande kommen heißt zum Stehen kommen, wie es im A. T. von Gott heißt: Er ſpricht und es ſteht (nicht wie gewöhnlich überſetzt wird: es ſteht da), d. h. es bleibt ſtehen, es entwickelt ſich nicht weiter; denn nur dadurch iſt es dieſes, dieſes Beſtimmte, nichts anderes. — Eine andere Art, dieſe drei Urſachen auszudrücken, iſt dieſe, welche ebenfalls ſchon bei den Alten ſich findet: Das erſte Princip, B, iſt die *αἰτία προκαταρκτική*, die voranfangende Urſache, welche den erſten Anlaß und Anfang zum ganzen Proceß gibt, die zweite iſt die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich ſchöpferiſche Urſache, die dritte iſt die *τελειωτική*, die alles zur Vollendung bringende, die gleichſam jedem Entſtehenden das Siegel aufdrückende.

Diese drei Ursachen aber werden zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den bestimmt, welcher die causa causarum, die Ursache der Ursachen, ist, wie schon die Pythagoreer Gott genannt haben. Der Wille, in welchem die drei Ursachen zur Hervorbringung eines bestimmten Gewordenen sich verstehen, kann immer nur der göttliche, der Wille der Gottheit selbst seyn. Insofern ist jedes Gewordene das Werk eines göttlichen Willens. Es ist eine ganz gewöhnliche Redensart: in jedem Ding offenbare sich die Gottheit, nur in dem einen unvollkommener, verdeckter, in dem andern vollkommener, offenbarer. Was die drei Potenzen thun, thut die Gottheit, und umgekehrt. Die natürliche Erklärung der Dinge (die Erklärung aus den drei Ursachen) schließt daher die religiöse nicht aus, und umgekehrt.

Diese Ursachen sind die Principien oder ἀρχαί, deren Untersuchung und Erforschung von den ältesten Zeiten an als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet worden. Philosophie ist nichts anderes als ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν, Wissenschaft der reinen Principien. Sie können auf verschiedene Weise abgeleitet und benannt werden, aber ihr Verhältniß und das Wesen einer jeden ἀρχή wird sich unter jedwedem Ausdruck als dasselbe darstellen. Annähernd an die platonische Darstellung verhält sich das erste Princip als das aus seiner Potenz und dadurch aus seiner Schranke gesetzte, als das unbegrenzte, τὸ ἄπειρον, das einer Grenze bedürftige. Die zweite ἀρχή verhält sich als die bestimmende, als die ratio determinans der ganzen Natur, als die Grenze setzende. (Wo etwas ist, das + oder —, seyend und nichtseyend seyn kann, da muß eine determinirende Ursache seyn). Die dritte ἀρχή ist die sich selbst bestimmende Ursache, die Ursache, die sich selbst Stoff oder Gegenstand und Ursache der Bestimmung und Begrenzung ist: Subjekt und Objekt = Geist. Die Folge stellt sich also hier so dar: 1. das Unbegrenzte, Unbestimmte, 2. das Begrenzende, Bestimmende, 3. die sich selbst begreifende, sich selbst bestimmende Substanz, als welche sich nur der Geist darstellt.

Wir haben diese Ursachen oder Principien Potenzen genannt,

weil sie sich als *solche* wirklich verhalten — im göttlichen Vorbegriff als die Möglichkeiten des noch künftigen, von Gott verschiedenen Seyns — im wirklichen Proceß (nachdem sie selbst in Wirkung gesetzt worden) als Potenzen des göttlichen, gottgleichen Seyns, das durch sie hervorgebracht werden soll[1]. Man hat den Ausdruck Potenzen, besonders den einer ersten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philosophie herübergenommenen. Allein dieser Tadel beruht auf bloßer Unwissenheit und Unkenntniß der Sache. Potenz (δύναμις) ist ein *mindestens* ebenso ursprünglicher Ausdruck der Philosophie als der Mathematik. — Potenz bedeutet das seyn Könnende, τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, wie es Aristoteles nennt. Nun haben wir gesehen, daß das Seynkönnende, unter dem wir speciell das *unmittelbar* seyn Könnende verstehen, das Seynmüssende und das Seynsollende, — daß diese insgesammt Seynkönnende, demnach Potenzen sind, nur Seynkönnende verschiedener Ordnung, indem das speciell *so* genannte — das *unmittelbar* seyn Könnende, das Seynmüssende nur mittelbar seyn Könnendes ist, das seyn Sollende aber das doppelt vermittelte, also das Seynkönnende der dritten Ordnung. Etwas anderes wird nicht gemeint, wenn wir von einem A der ersten, einem A der zweiten und einem A der dritten Potenz sprechen — nichts anderes wird gemeint, als daß das Seynkönnende hier wirklich in einer Steigerung und auf verschiedenen Stufen erscheint. Was aber diese Lehre allerdings manchen unverständlich oder unannehmlich macht, ist Folgendes. Die Meisten begreifen nur das Concrete oder das Palpable, was ihnen als einzelner Körper, als einzelne Pflanze u. s. w.

[1] Vor dem Proceß ist in ihnen nichts von *Potenz* und sie können daher auch nicht eigentlich Potenz genannt werden. Ihre Potenz, d. h. ihre Möglichkeit, auch das Gegentheil von dem zu seyn, was sie im göttlichen Vorbegriff sind, ist ganz aufgehoben durch den Actus des ursprünglichen göttlichen Lebens; sie sind ganz hingerissen gleichsam und verschlungen in das göttliche Leben und keine etwas für sich. Aber um sie zu *denken* als die in dem göttlichen Leben aufgegangenen, müssen wir sie nothwendig auch denken als die unabhängig vom göttlichen Leben etwas seyn *könnten*. Wir negiren ihr für-sich-Seyn, aber um es zu negiren, denken wir es unwillkürlich, und insofern können wir sie dann als Potenzen bezeichnen. (Aus einem anderen Manuscript hinzugefügt:)

vor die Sinne tritt. Ein Palpables nun sind jene reinen Ursachen nicht, sondern sie sind nur mit dem reinen Verstande zu fassen und zu ergreifen. Außer dem Sinnenfälligen, Palpablen finden manche in sich nichts weiter als einen Vorrath abstrakter Begriffe, denen durchaus keine Existenz außer uns zukommt, Begriffe wie: Daseyn, Werden, Quantität, Qualität, Substantialität, Causalität u. s. w., ja eine neuere Philosophie hat sogar geglaubt, auf ein System dieser abstrakten Begriffe — wobei sie übrigens selbst auch ein successives Aufsteigen von Begriff zu Begriff, eine successive Steigerung, ein Fortschreiten vom inhaltsleersten Begriff zum erfülltesten als Methode annahm — die ganze Philosophie begründen zu können. Dieses Kunststück einer übel angewendeten und daher auch nicht verstandenen Methode scheiterte aber und erlitt einen schmählichen Schiffbruch, sowie diese Philosophie zur wirklichen Existenz, zunächst zur Natur, fortzugehen hatte.

Die Potenzen, von denen wir reden, sind weder etwas Palpables, noch sind sie bloße Abstraktionen (abstrakte Begriffe); sie sind reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte, sie stehen zwischen dem Concreten und den bloß abstrakten Begriffen insofern in der Mitte, als sie nicht weniger wie diese, nur in einem höheren Sinn, wahre Universalia sind, die doch zugleich Wirklichkeiten sind, nicht wie abstrakte Begriffe Unwirklichkeiten. Aber eben diese Region der wahren, d. h. reellen Universalien ist sehr vielen unzugänglich. Krasse Empiriker sprechen, als ob in der Natur nichts wie Concretes und Palpables wäre, sie sehen nicht, daß z. B. Schwere, Licht, Schall, Wärme, Elektricität, Magnetismus, daß dieß keine palpablen Dinge, sondern wahre Universalia sind, noch weniger bemerken sie, daß eben diese allgemeinen Potenzen der Natur das allein der Wissenschaft Werthe, Intelligenz und wissenschaftliche Forschung Beschäftigende sind. Zu diesen Universalien in der Natur (Schwere, Licht) verhalten sich unsere nur noch mit dem Verstande zu fassenden, und in diesem Sinn rein intelligibeln Potenzen als die Universalissima, und es wird sich wohl auch in dieser Entwicklung Gelegenheit finden zu zeigen oder wenigstens anzudeuten, daß jene Universalia nur von diesen Universalissimis abgeleitet

sind. Ich bemerke übrigens hier gelegenheitlich noch, daß jene ἀρχαί, Potenzen oder Principien ebensowohl einer streng und rein rationalen Ableitung fähig sind[1], wie sie hier, der besonderen Natur des Gegenstands gemäß, von einem Standpunkt abgeleitet wurden, auf welchem Gott bereits vorausgesetzt ist.

Nach diesen Erklärungen nun, welche sich auf die wirkenden Ursachen, Mächte oder Potenzen des Processes beziehen, den wir 1) als einen theogonischen bezeichnet haben, weil in ihm das aufgehobene göttliche Seyn wiederhergestellt, erzeugt wird, 2) als Proceß der Schöpfung, indem gezeigt wurde, wie aus der Zusammenwirkung der unauflöslich verketteten Potenzen nothwendig concretes Seyn entsteht, das zuvor nicht war, gehen wir jetzt zu weiterer Betrachtung des Processes selbst fort. Wenn dieser Proceß — Proceß der Schöpfung ist, so wird er nicht bloß concretes Seyn überhaupt, sondern das concrete Seyn in der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Abstufungen und Verzweigungen hervorbringen müssen. Zu diesem Ende ist nun aber schlechterdings vorauszusetzen oder anzunehmen, daß jener Proceß bloß stufenweise geschehe, d. h. daß das Princip, das im Proceß Gegenstand der Ueberwindung ist, nur successiv überwunden werde, was freilich nur denkbar ist als Folge des ausdrücklichen göttlichen Willens, daß eine Mannichfaltigkeit von Gott verschiedener Dinge hervorgebracht werde.

Würde jenes Princip, welches das ὑποκείμενον, das Subjekt, die Unterlage oder der Gegenstand des ganzen Processes ist, würde dieses in einer unabsetzlichen Wirkung oder That, gleichsam im Nu überwunden, so würde die Einheit unmittelbar wiederhergestellt ohne alle Mittelglieder; nach der göttlichen Absicht aber sollen Mittelglieder seyn, damit alle Momente des Processes nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich unterschiedene in das letzte Bewußtseyn eingehen, um das es eigentlich zu thun ist. Wird nun aber einmal eine successive Ueberwindung angenommen, so wird nicht sogleich jene höchste Einheit erreicht werden, die das Ziel des Processes ist; indessen wird doch in jedem Moment jener Wille, welcher Gegenstand der Ueber-

[1] die in der rein rationalen Philosophie gegeben ist. D. H.

windung ist, von dem wir sagen können, daß er nur Sich will, auf eine gewisse Weise überwunden seyn, der andere Wille aber, der ihn überwindet, und der nur in dem überwundenen oder negirten ersten Willen sich selbst verwirklicht, dieser also wird ebenfalls in jedem Moment in gewissem Maß verwirklicht seyn, und also wird auch immer und nothwendig auf gewisse Weise das Dritte, das eigentlich seyn Sollende gesetzt seyn. Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchsten Einheit sind, die das Urbild alles Concreten, das immateriell Concrete ist, wie die Dinge das materiell Concrete, — es erzeugen sich, sage ich, Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchsten Einheit sind, Bildungen, die darum, weil sie alle Potenzen in sich darstellen, auch in sich selbst vollendet, abgeschlossen, d. h. eigentliche Dinge seyn werden. Diese Dinge, von denen nun nicht einzusehen wäre, wo wir sie sonst zu suchen hätten als eben in den wirklichen Dingen der reellen Natur, diese Dinge sind alle Erzeugnisse des aus der bloßen Potenz hervorgetretenen, aber in sie mehr oder weniger zurückgebrachten Seyns, doch eben darum nicht dieses allein, sondern ebensowohl der es in die Potenz zurückbringenden Ursache, und weil das überwundene nur sich aufgeben kann, um das höchste, das eigentlich seyn Sollende zu setzen, das ihm gleichsam als Muster, als die Idee dient, nach der es sich richtet, die es in sich auszudrücken sucht, so sind die entstehenden Dinge ebensosehr auch Werke der höchsten, alles vollendenden und beschließenden Potenz. Also jedes Ding ist das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein concretes, gleichsam aus mehreren zusammengewachsenes. Weil aber in jedem, so entfernt es auch noch von der höchsten Einheit seyn mag, auf gewisse Weise die Einheit schon gesetzt ist, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines bestimmten Dings einig oder einträchtig werden, immer nur der Wille der Gottheit selbst seyn kann, so geht durch jedes Ding wenigstens ein Schein der Gottheit, oder, um einen leibnizischen Ausdruck zu gebrauchen, jedes Ding ist wenigstens eine coruscatio divinitatis. Sie begreifen, daß alle diese

Bestimmungen, so wichtig sie in anderer Beziehung sind, doch hier nur berührt werden können.

Es ist also hiemit gezeigt, auf welche Weise der von uns als theogonisch bezeichnete Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung sey. Es ergibt sich hieraus, daß der wahre Monotheismus die (freie) Schöpfung mit sich bringt, und umgekehrt Schöpfung nur denkbar und begreiflich ist mit Monotheismus.

Eben damit ist ferner gezeigt (und dieß ist ein neuer Punkt), daß dieser Proceß auch der menschliches Bewußtseyn setzende ist. Denn das menschliche Bewußtseyn ist das Ziel und Ende des ganzen Naturprocesses. Im menschlichen Bewußtseyn also wird jener Punkt erreicht seyn, wo die Potenzen wieder in ihrer Einheit, d. h. wo das Gott Aufhebende des Processes (dafür ist früher schon B erklärt worden), wo also dieses Gott Aufhebende wieder in das Gott Setzende umgewendet ist.

Alle anderen Dinge sind nur verschobene Bilder der Einheit; zwar jedes ist eine gewisse Einheit der Potenzen, aber nicht die Einheit selbst, nur ein Idol, ein Scheinbild derselben. In allen andern Dingen ist nur ein Schein der Gottheit, in dem Menschen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit selbst ein. Der ursprüngliche Mensch ist aber wesentlich nur Bewußtseyn; denn er ist wesentlich nur das in sich selbst zurückgebrachte, zu sich selbst wiedergekommene B; das zu sich selbst Gekommene ist aber eben das sich selbst Bewußte.

Die Substanz des menschlichen Bewußtseyns ist daher eben jenes B, das in der ganzen übrigen Natur mehr oder weniger außer sich, im Menschen in sich ist; aber eben dieses B hat sich uns in seiner Potentialität oder Centralität, es hat sich im Vorbegriff als der Grund der ganzen Gottheit, als das Gott setzende gezeigt; in seiner Excentricität, wo es einem nothwendigen Proceß unterworfen ist, zeigt es sich als das Gott nur mittelbar, nämlich eben durch einen Proceß wieder setzende, d. h. es zeigt sich als das Gott erzeugende, theogonische. Als solches, als theogonisches Princip, geht es durch die ganze Natur. Im menschlichen Bewußtseyn, wo es zu der

ursprünglichen Stellung wieder gebracht, in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden ist, verhält es sich wieder als das Gott *setzende*. Doch ist es dieß nur, sofern es in dieser seiner reinen Innerlichkeit beharrt, nicht wieder *heraus*tritt und zu einem neuen Seyn sich erhebt. Also ist die reine Substanz des menschlichen Bewußtseyns (das ihm zu Grunde Liegende), und zwar in seiner reinen *Substanz*, d. h. vor allem Actus, an *sich ist* es das natürlich (von Natur, seinem ersten Herkommen nach) Gott setzende; und daher freilich nicht von einem ursprünglichen Atheismus lassen wir das menschliche Bewußtseyn ausgehen, aber ebensowenig von einem Monotheismus, dem entweder selbst erfundenen oder durch Offenbarung ihm mitgetheilten. Denn *vor* aller Erfindung und Wissenschaft, und ebenso *vor* aller Offenbarung, ja eh' eine solche möglich ist, mit Einem Wort, schon durch seine Natur, durch die Substanz seines Bewußtseyns selbst ist es das — nicht actu, nicht mit Wissen und Wollen, für welches alles hier kein Raum ist, sondern vielmehr das im Nicht-Actus, im Nicht-Wollen, Nicht-Wissen Gott setzende Princip.

Hier sehen wir uns demnach zurückgeführt auf jene *Substanz* des Bewußtseyns, die sich uns früher als der wahre Anfangs- und Ausgangspunkt jeder die Mythologie erklärenden Entwicklung dargestellt hatte. Das *erste* wirkliche Bewußtseyn zeigte sich als ein schon mythologisch afficirtes; jenseits des ersten *wirklichen* Bewußtseyns ließ sich aber nichts mehr denken, als die reine Substanz des Bewußtseyns; an dieser also mußte dem Menschen der Gott *haften*[1]. Die Substanz des menschlichen Bewußtseyns aber ist eben jenes *Prius*, jenes Princip der Schöpfung, das als widerstrebend der Einheit und in dieser seiner Anderheit = B ist; aber in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden, ist es eben *menschliches* Bewußtseyn und zugleich nun das Gott *Setzende*.

Denken *Sie* sich die Sache nun so: als B ist dieses Princip, wie früher bemerkt, das *außer* Sich seyende, außer sich selbst gesetzte. In sich selbst zurückgebracht und wieder = A gesetzt, ist es

[1] s. die Einleitung in die Philosophie der Mythologie S. 185 ff.

also das zu sich selbst wiedergebrachte, das zu sich gekommene, also Bewußtseyn. Aber eben dieses ist das ins Gott Setzende wieder umgewendete, und also das in diesem seinem Innestehen nothwendig Gott setzende. Also ist auch das menschliche Bewußtseyn an und vor sich, vor dem Wiederanfang einer neuen Bewegung, in seinem Innestehen ist es das — nicht actu, vielmehr das im Nicht-Actus Gott setzende. Also (um es zu wiederholen) weit entfernt von der Behauptung eines ursprünglichen A-theismus des menschlichen Bewußtseyns, zu dem sich alle diejenigen bekennen müßten, welche eine Götterlehre ohne Gott herausbringen wollen[1], bin ich doch eben so weit entfernt, die Menschheit von einem System oder auch nur von einem Begriff Gottes ausgehen zu lassen. Das menschliche Bewußtseyn ist vielmehr ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen — (denn es ist selbst nur das Erzeugniß des in der Schöpfung ausgesprochenen Monotheismus, der verwirklichten All-Einheit)[2] — das Bewußtseyn hat den Gott an sich, nicht als Gegenstand vor sich. Schon durch seine erste Bewegung ist das Bewußtseyn dem theogonischen Proceß unterworfen. Wir können also nicht fragen, wie es zu dem Gott komme. Es hat keine Zeit, sich erst Vorstellungen oder Begriffe von Gott zu machen, und dann wieder ebensowenig Zeit, diese Begriffe in sich zu verdunkeln oder zu entstellen. Seine erste Bewegung ist nicht eine Bewegung, durch die es den Gott sucht, sondern eine Bewegung, durch die es sich von ihm entfernt. Es hat also den Gott a priori, d. h. vor aller wirklichen Bewegung oder — wesentlich an sich. Diejenigen, welche die Menschheit von einem Begriff Gottes ausgehen lassen, werden niemals erklären können, wie aus diesem Begriff Mythologie entstehen

[1] Wenn wir überhaupt die unbedingte Eigentlichkeit der Mythologie in Bezug auf den Begriff der Götter behaupten, so verbindet sich uns damit der bestimmte Begriff, daß den Göttern wirklich Gott zu Grunde liege, Gott also die wahre Materie und der letzte Inhalt der mythologischen Vorstellungen sey.

[2] Man hat diese Verwachsenheit oft durch das Bild einer Vermählung des menschlichen Wesens mit Gott dargestellt, eine Ansicht, die den mythologischen Vorstellungen verwandter sich zeigen wird, als man vorläufig sich vorstellen möchte.

konnte; aber nicht bloß dieß, sondern sie haben wohl auch nicht überlegt, daß, wie immer sie sich die Entstehung dieses Begriffs denken, mögen sie den Menschen diesen Begriff durch eigne Thätigkeit erwerben oder durch Offenbarung erlangen lassen, daß sie in beiden Fällen selbst einen ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns behaupten, dem sie in anderer Hinsicht sich entgegenstellen.

Es ist weder eine mitgetheilte, noch eine selbsterzeugte Erkenntniß Gottes, die wir dem ursprünglichen Menschen zuschreiben; es ist ein allem Denken und Wissen vorausgehender Grund, es ist sein Wesen selbst, durch welches er dem Gott zum voraus und vor allem wirklichen Bewußtseyn verpflichtet ist. Denn das Princip der Anderheit, oder B, welches nicht in seiner Absolutheit, sondern nur in seiner Ueberwindung der Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, ist in eben dieser Ueberwindung oder reinen Potentialität auch das unmittelbar Gott setzende. Es ist daher das Gott setzende nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt, in seiner reinen Wesentlichkeit oder Nichtactualität. Wenn wir nun aber sagen: es ist das Gott setzende nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt, so scheinen wir vorauszusetzen, daß es allerdings sich bewegen, den Ort, an dem es erschaffen worden, wieder verlassen könne, daß es frei sey von diesem Ort wieder auszugehen, an dem es nur als reine Potenz seyn kann, — also frei, wieder positiv zu werden. Wie läßt sich dieses denken? Die Antwort liegt in unsrer ganzen bisherigen Entwicklung.

Das Wesen, die Substanz des menschlichen Bewußtseyns ist nicht mehr = dem bloßen lautern B, welches das Prius der Schöpfung ist; denn es ist vielmehr das aus B in A umgewandelte B, B, das = A gesetzt ist, also es ist ein eignes, von B unabhängiges Wesen. Es ist aber von der andern Seite ebensowenig einfaches, bloßes A, sondern es ist A, dem B zu Grunde liegt. Es ist hier etwas Neues entstanden. Vorher war nur reines B auf der einen und reines A^2 auf der andern Seite. Das menschliche Bewußtseyn ist ein Mittleres, Drittes gegen beide, und wie es dadurch, daß es A ist, unabhängig

ist von dem B, so ist es von der andern Seite dadurch, daß es nicht einfaches A ist, sondern A, dem B als Potenz zu Grunde liegt, dadurch ist es ebenso unabhängig von der zweiten — von der es als A setzenden Potenz —, und indem es auf diese Weise in die Mitte zu stehen kommt zwischen die erste Potenz, die lauteres B ist, und zwischen die zweite, welche die dem B entgegengesetzte, es als A setzende Potenz ist — vermöge dieser Mitte zwischen beiden Potenzen wird es von beiden frei, d. h. es wird ein von beiden verschiedenes, eignes, unabhängiges Wesen. Dieses eigne, neuerzeugte Wesen, das vorher auf keine Weise da war, welches durch das an ihm hervorgebrachte A unabhängig ist von dem bloßen B, und dadurch, daß es in sich B, zwar nur als Potenz, aber doch als Potenz bewahrt, unabhängig ist von der A an ihm hervorbringenden Ursache, dieses eigne Wesen, welches auf diese Art = frei ist, ist eben geradezu der Mensch (versteht sich, der ursprüngliche Mensch), den wir daher auch beschreiben als A, das B als Potenz in sich hat, das also eben dieses potentielle B auch durch eigne That, unabhängig von Gott, wieder in Wirkung setzen, wieder in sich erheben kann. Eben darum auch, wenn diese im Menschen gesetzte Potenz[1] sich wieder zum wirklichen B aufrichtet, ist es nicht das ursprüngliche, der Schöpfung zu Grund liegende, sondern es ist das schon geistige B, es ist das schon einmal in A umgewandelte und zurückgebrachte B, das mit der Geistigkeit, die es dem früheren Proceß verdankt, sich wieder erhebt, aber, weil es doch seiner Natur nach nur das Gott setzende seyn kann, durch diese Wiedererhebung unmittelbar nur einem neuen Proceß anheimfällt, durch den es in das ursprüngliche Verhältniß zurückgebracht, also wieder in das Gott setzende verwandelt wird, und der darum als theogonischer erkannt werden muß. Dieser theogonische Proceß kann nur eine Wiederholung des ursprünglichen Processes seyn, durch den das menschliche Wesen das Gott setzende geworden war. Der Anfang und der Anlaß — ferner das Vermittelnde und ebenso das Ziel dieses Processes — also überhaupt die Potenzen dieses

[1] sie ist in ihm nicht vernichtet, sondern nur als Potenz gesetzt, aber eben dadurch bestätigt.

theogonischen Processes sind durchaus die jener früheren, allgemeinen theogonischen Bewegung; nur ist hier Gott nicht mehr initium (nicht mehr der Urheber), es ist eine natürliche Bewegung, und es unterscheidet sich diese zweite Bewegung, diese Bewegung im Bewußtseyn, von der ersten und allgemeinen nur dadurch, daß dasselbe Princip denselben Weg ins Menschliche, Gott Setzende (beides ist eins, es ist nur menschliches, inwiefern Gott setzendes, und umgekehrt), daß es denselben Weg ins Menschliche, Gott Setzende, nur nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist und als solches zurücklegt, woraus folgt, daß dieser ganze Proceß, obwohl an sich ein realer, d. h. ein von der Freiheit und dem Denken des Menschen unabhängiger — insofern objektiver — doch nur im Bewußtseyn, nicht außer demselben, also nur durch Erzeugung von Vorstellungen verläuft[1].

Ueber das zuletzt Vorgetragene wird, hoffe ich, folgende Bemerkung ein erwünschtes Licht verbreiten.

Jenes hinlänglich beschriebene Prius der Natur, dieses jetzt als ausschließlich angenommene Wesen ist als solches außer Gott, ein außergöttliches. Denn das Ausschließliche eben ist das Gegentheil der göttlichen Natur; Gott ist der nichts ausschließende, der All-Einige. Gott — ist allerdings der unmittelbar wollen oder, was dasselbe ist, der unmittelbar seyn Könnende, aber er ist dieß in sich selbst nicht

[1] Wäre unsere Meinung etwa diese: der Mensch von einem mächtig, aber dunkel, unentwickelt in ihm liegenden Begriff getrieben, den Gott zu suchen, kann nur stufenweise, von Gegenstand zu Gegenstand fortschreiten, bis einer nach dem andern ihm zur bloßen Hülle herabsinkt, und er den Gott zuletzt gar nicht mehr anders, als außer und über allen Dingen, ja über der Welt, rein geistig zu denken vermag, wäre also dieses und dem Aehnliches (denn psychologische Erklärungen der Art sind, wie bekannt, unendlicher Abänderungen fähig) der Sinn unsrer Erklärung: so könnten wir hoffen verstanden zu werden und vielleicht sogar Beifall zu finden; höchstens würde das Gesuchte des Ausdrucks getadelt werden, daß wir nämlich ein solches Fortschreiten eine subjektive Theogonie genannt hätten. Aber dieß ist nicht unsere Meinung. Die Mythologie erzeugende Bewegung ist eine subjektive, inwiefern sie im Bewußtseyn vorgeht, aber das Bewußtseyn selbst vermag nichts über sie; es sind vom Bewußtseyn selbst (wenigstens jetzt) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; also die Bewegung ist im Bewußtseyn selbst doch eine objektive.

ausschließlich, und nicht als dieses, nicht als 1, sondern nur als 1 + 2 + 3, als der All-Einige — ist er Gott. Eben darum ist er in jenem Willen, wenn er für sich oder in der Ausschließung hervortritt, nicht Gott; dieser ausschließende Wille ist insofern außer Gott. Nun haben wir aber angenommen, dieser Wille sey in seiner Ausschließung nur hervorgetreten, um wieder in jenes Verhältniß zurückgebracht zu werden, wo er anstatt der ausschließende der anderen Potenzen, vielmehr durch sein eigen nicht-Seyn ihnen Subjekt, ihr Setzendes, ihnen Sitz und Thron ist. Diese Ueberwindung oder Umwendung könnte nun so verstanden werden, als ob dadurch der Wille, in Gott selbst zurückgesetzt, aufhörte ein außergöttlicher zu seyn. Aber dann wäre nur wieder die allererste Einheit gesetzt, wir wären wieder eben da, wo wir im Anfang waren. So kann es also nicht gemeint seyn. Jener ausschließliche Wille bleibt in sich selbst, was er im Anfang war, ein Außergöttliches, etwas das relativ außer Gott ist; denn Gott nimmt nichts zurück; was er einmal gethan hat, bleibt gethan; also der Wille hört im Proceß nicht auf in Bezug auf Gott etwas Aeußeres zu seyn. Die Absicht ist eben, daß er in dieser Aeußerlichkeit oder als ein außergöttlicher wieder in die Innerlichkeit (nämlich in seine eigne) zurückgebracht werde; er soll ein außergöttlicher bleiben und in dieser Außergöttlichkeit wieder ein göttlicher seyn — ihn ganz zurückzunehmen, wäre gegen die erste Absicht, denn da würde nichts hervorgebracht; indem er aber in seiner Außergöttlichkeit bleibt, aber in dieser zur Göttlichkeit (nämlich zur Innerlichkeit, zur Nichtausschließlichkeit) zurückgebracht wird, so ist eben damit etwas von Gott Verschiedenes (aliquid praeter Deum) hervorgebracht, das doch Gott = ist, ein Außergöttlich-Göttliches, und dieß ist der (ursprüngliche) Mensch, der in der That nur der äußerlich hervorgebrachte, der geschaffene, gewordene Gott ist, der Gott in kreatürlicher Gestalt. Eben darum aber, weil jener ausschließliche Wille, weil das B nicht eigentlich in Gott zurückgeht — aus diesem Grunde bleibt es auch im Wesen des Menschen als Möglichkeit, als Potenz aufbewahrt, was nicht seyn könnte, wenn es Gott zurückgenommen hätte. Das was jetzt gesetzt ist und was Sie als Gegenstand der ferneren

Betrachtung ins Auge faſſen müſſen, iſt A, das B als Potenz in ſich enthält, ein völlig neuer Begriff; denn von Gott, obwohl er von einer ſeiner Seiten betrachtet der B ſeyn Könnende war, von Gott könnte man darum doch nicht ſagen, daß er B als Potenz enthalte, er war Herr, B zu ſeyn und nicht zu ſeyn, wie ich Herr bin, meinen Arm zu bewegen oder nicht zu bewegen, aber B lag nicht als eine Möglichkeit in ihm, ſo etwa wie in dem geſunden Menſchen die Krankheit als Potenz, als Möglichkeit liegt, dagegen in dem Menſchen iſt B allerdings als Potenz, als Möglichkeit geſetzt, die er wieder in Bewegung ſetzen kann. Denn der Menſch iſt nichts anderes als das ſich ſelbſt Beſitzende der Natur. Das Beſitzende iſt = A (das Hervorgebrachte an ihm), das als was es ſich beſitzt (subjectum) iſt B, das ad potentiam zurückgebrachte. Er beſitzt es alſo nur als Potenz, um es als Potenz zu bewahren. Gleichwohl als der es Beſitzende kann er es auch wieder bewegen — aus ſeiner Ruhe ſetzen. (Daß er frei iſt, alſo eines unabhängigen Thuns fähig, haben wir bereits geſehen). Aber das Weſen des Menſchen iſt auf ſolche Weiſe mit dem göttlichen verwachſen, daß es ſich nicht bewegen kann, ohne daß ſich ihm der Gott ſelbſt bewegt. Unmittelbar durch ſeine Wiedererhebung ſchließt B zunächſt diejenige Potenz von ſich aus, die in ſeiner Ueberwindung (in der Ueberwindung von B) ſich ſelbſt verwirklichen ſollte (A^2 — denn ich habe früher ſchon gezeigt, daß A^2 nicht durch Uebergang a potentia ad actum in ihm ſelbſt, ſondern nur durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm ſich verwirklichen kann. Indem es B ab actu ad potentiam bringt und dadurch ſelbſt actus purus wird, iſt es in dieſem jetzt potentiell geſetzten B verwirklicht; dieſes iſt gleichſam der Stoff ſeiner Verwirklichung). Zunächſt alſo ſchließt das wiedererhobene B — A^2, mittelbar aber auch A^3 (die höchſte Potenz) aus: es iſt alſo wieder dieſelbe Spannung der Potenzen, wie in der urſprünglichen universio; nur jetzt bloß im Bewußtſeyn geſetzt, d. h. es ſind alle Faktoren eines theogoniſchen Proceſſes wieder gegeben, jedoch eines bloß im Bewußtſeyn vorgehenden.

Die Macht oder die Gewalt, welche das menſchliche Bewußtſeyn in

dieſer Bewegung feſthält, kann nicht eine zufällige ſeyn — alſo auch nicht ein bloß zufälliges Wiſſen von Gott; — ebenſowenig kann es ſein eignes Wollen ſeyn, wodurch es in dieſer Bewegung feſtgehalten iſt; wir haben alle Urſache anzunehmen, daß es dieſer Bewegung gern entfliehen möchte, wenn es könnte: alſo nur durch ſein Weſen, das unabhängig von ihm ſelbſt und eher iſt als es ſelbſt in ſeinem jetzigen zugezogenen Seyn — nur durch dieſes kann es in der Bewegung erhalten werden. Das Tiefſte im (urſprünglichen) Menſchen iſt das Gott Setzende nur an ſich — nicht durch Actus, ſondern durch Nicht-Actus. Es iſt das Gott Setzende ohne ſein Zuthun, ohne eigne Bewegung, nicht ſo, daß es der Bewegung, durch die es das Gott Setzende geworden iſt, ſich ſelbſt bewußt ſeyn könnte. Denn es iſt erſt Bewußtſeyn am Ende des ganzen Wegs, den es, gleichſam durch die Stufen der Schöpfung hindurch, geführt worden. Inſofern iſt alſo zu ſagen, daß es — um dieſes Wegs ſich bewußt zu werden, um dieſen ganzen Weg ſelbſt mit Bewußtſeyn zurückzulegen — um alſo jenes letzte Gottesbewußtſeyn, das es gleichſam von Natur, ohne ſich ſelbſt, ohne ſein Zuthun, ohne eignes Verdienſt iſt, daß es, ſage ich, um dieſes mit Bewußtſeyn zu ſeyn, daß es zu dieſem Ende aus ſeiner urſprünglichen Verwachſenheit mit dem Gott ſich habe losreißen, daß zu dieſem Ende jene Potenz des Gott Setzens wieder aus dieſem Verhältniß habe heraustreten müſſen. Denn dadurch ſetzte er ſich zwar in Widerſpruch mit der allgemeinen theogoniſchen Bewegung, die wir in der Schöpfung nachgewieſen haben, aber eben dieſe Gewalt der allgemeinen Bewegung, welche das menſchliche Weſen als ihr eignes wahres Ende, als ihren eignen Ruhepunkt fordert, eben dieſe Gewalt der allgemeinen Bewegung führt den Menſchen, obgleich widerſtrebend, in dieſelbe zurück, und unterwirft ihn einem Proceſſe, deſſen Ende iſt, daß er als der an ſich Gott ſetzende auch für ſich ſelbſt verwirklicht iſt. Man kann daher den ganzen folgenden Proceß anſehen als Uebergang von jenem bloß weſentlichen, in das Weſen des Menſchen gleichſam eingewachſenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus, eine Anſicht, bei welcher der Polytheismus als Uebergangserſcheinung eine andere Bedeutung

und in Bezug auf den allgemeinen Plan der Weltvorsehung eine andere Rechtfertigung erhält, als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt — aus einem zu nichts führenden, zu nichts als Uebergang dienenden, für nichts und wieder nichts erfolgenden Auseinandergehen eines — für ursprünglich ausgegebenen, eigentlich aber selbst nur als Lehre, als System, d. h. als zufällig vorgestellten — Monotheismus.

Nach allem diesem sind wir nun also berechtigt, die Mythologie zu erklären als Erzeugniß eines Processes, in den das Bewußtseyn des Menschen im ersten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird, eines Processes, der nur Wiederholung der allgemeinen theogonischen Bewegung ist, und von dieser nicht etwa durch das Princip selbst, sondern nur dadurch sich unterscheidet, daß dasselbe Princip den Weg ins Menschliche, Gott Setzende nun *als* Princip des menschlichen Bewußtseyns, oder nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist, also auf einer *höheren* Stufe durchläuft, den es in der Schöpfung auf einer früheren Stufe zurückgelegt hatte, daher denn dieser Proceß, gleich seinem *Princip* oder seinem *Grunde* — ebensowohl als seinen Ursachen nach ein realer, objektiver, dennoch nur *im* Bewußtseyn verläuft, also auch zunächst nur durch Veränderungen dieses Bewußtseyns sich kundgibt, die sich als Vorstellungen verhalten[1].

Hier sehen wir uns also auf das Psychische, auf die psychische Seite der mythologischen Vorstellungen geführt, worüber ich denn zum Schluß dieser Untersuchung, ehe wir zur Mythologie selbst fortgehen, folgende Sätze aufstellen will.

1. Die mythologischen Vorstellungen verhalten sich im Allgemeinen als reine *innere* Ausgeburten des menschlichen Bewußtseyns. Sie

[1] Da sich in dem mythologischen Proceß der Proceß der Schöpfung wiederholt, so kann es uns zum voraus nicht wundern, daß die Mythologie so viele Beziehungen auf die Natur darbietet, wie denn auch zum voraus erhellt, daß indem wir den Mythologie erzeugenden Proceß darstellen werden, eben damit eine Naturphilosophie nur gleichsam in einem höheren Reflex gegeben seyn werde. Der Bezug, den die mythologischen Vorstellungen auf die Natur haben, ist selbst ein natürlicher, und braucht nicht etwa daraus erklärt zu werden, daß man als Urheber der Mythologie eine Art von philosophischen Naturforschern in der Urzeit annimmt.

können nicht von außen in den Menschen hineinkommen, er kann sich derselben nicht als bloß äußerlich an ihn gebrachter (etwa wie Hermann meint, durch Lehre mitgetheilter) bewußt seyn. Wären sie an das Bewußtseyn nur von außen gebracht worden, so hätte sich dieses, das übrigens in den gewöhnlichen Theorien als unserm gegenwärtigen Bewußtseyn ganz ähnlich und gleich angenommen wird, gegen jene Vorstellungen nicht anders als das unsrige verhalten, d. h. es hätte sie ebensowenig in sich aufnehmen können, als unser Bewußtseyn sie auf- und annimmt. Der Mensch mußte sich dieser Vorstellungen als in ihm selbst mit unwiderstehlicher Gewalt erzeugter bewußt seyn; sie konnten nur *mit* dem einmal außer sich selbst gesetzten Bewußtseyn entstanden und gewachsen seyn. Sie konnten also

2) nicht als Erzeugnisse irgend einer besondern *Thätigkeit*, z. B. der Phantasie u. s. w. erscheinen, sondern nur als Erzeugnisse des Bewußtseyns selbst in seiner Substanz. Dadurch allein begreift sich ihre Substantialität, ihr Verwachsenseyn mit dem Bewußtseyn, jene Untrennbarkeit mit demselben, die allein erklärt, wie es eines Jahrtausende langen, in einem Theil der Menschheit ja noch nicht geendigten, mit Gräueln aller Art verbundenen Kampfes bedurfte, um sie *mit* ihren Wurzeln aus dem Bewußtseyn zu reißen. Von Anfang an zeigen sich die polytheistischen Vorstellungen auf eine Weise mit dem Bewußtseyn verwebt, wie niemals Vorstellungen, die Erzeugnisse der besonnensten Ueberlegung und einer aller Gründe sich bewußten Erkenntniß sind, mit diesem verwebt sind. Doch können sie

3) auch nicht betrachtet werden als Hervorbringungen des Bewußtseyns *in* seiner reinen Wesentlichkeit oder Substantialität, sondern als Hervorbringungen zwar *nur* des substantiellen, aber des *aus* seiner Wesentlichkeit herausgetretenen, *insofern außer sich seyenden* und einem unwillkürlichen Proceß hingegebenen Bewußtseyns. Ferner, obwohl Hervorbringungen des menschlichen Bewußtseyns, sind sie doch

4) nicht Erzeugnisse desselben, sofern es menschliches Bewußtseyn ist, sondern im Gegentheil, *sofern* das Princip des menschlichen Bewußtseyns aus dem Verhältniß herausgetreten ist, in welchem allein es

Grund des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, nämlich aus dem Verhältniß der Ruhe, der reinen Weſentlichkeit oder Potentialität. Sie ſind Erzeugniſſe des aus ſeinem Grunde hervorgetretenen menſchlichen Bewußtſeyns, das erſt wieder durch dieſen Proceß in das Verhältniß zurückgeführt wird, wo es wirklich menſchliches Bewußtſeyn iſt. Inſofern können oder müſſen die mythologiſchen Vorſtellungen betrachtet werden als Erzeugniſſe eines relativ vormenſchlichen Bewußtſeyns — nämlich zwar als Erzeugniſſe des menſchlichen Bewußtſeyns (auch inſofern des ſubſtantiellen Bewußtſeyns), aber ſofern dieſes wieder in ſein vormenſchliches Verhältniß zurückverſetzt iſt. Man kann in dem von uns angegebenen Sinn die mythologiſchen Vorſtellungen mit den Bildungen und Hervorbringungen der vormenſchlichen Zeit der Erde vergleichen, wie Alexander v. Humboldt — in welchem Sinn getraue ich mir freilich nicht zu beſtimmen — gethan hat (der doch wohl ſchwerlich das Ungeheure beider hat andeuten wollen). Ich kann hiebei nicht umhin, die Bemerkung einzuſchalten, wie völlig verkehrt es iſt, die Mythologie Gegenſtände der wirklichen Natur perſonificiren zu laſſen. Die Ideen der Mythologie gehen über die Natur und über den gegenwärtigen Zuſtand der Natur hinaus. Das menſchliche Bewußtſeyn iſt in dem Mythologie erzeugenden Proceß wieder in jene Zeit des Kampfs zurückgeſetzt, der eben mit dem Eintritt des menſchlichen Bewußtſeyns — in der Schöpfung des Menſchen ſein Ziel gefunden hatte. Die mythologiſchen Vorſtellungen entſtehen gerade dadurch, daß die in der äußern Natur ſchon beſiegte Vergangenheit im Bewußtſeyn wieder hervortritt, jenes in der Natur ſchon unterworfene Princip jetzt noch einmal ſich des Bewußtſeyns ſelbſt bemächtigt. Weit entfernt, in der Erzeugung der mythologiſchen Vorſtellungen innerhalb der Natur zu ſeyn, iſt der Menſch vielmehr außerhalb derſelben, aus der Natur gleichſam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen, die man gegen die beſtehende (zum Stehen, zur Ruhe gekommene) Natur oder im Vergleich mit dieſer eine übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt nennen muß. Aus dieſer Geneſis der mythologiſchen Vorſtellungen begreift ſich nun endlich

5) erſt auch, was noch keiner andern Entſtehungsweiſe begreiflich

war, wie diese Vorstellungen der in ihnen befangenen Menschheit selbst als objektiv-wahre und wirkliche erscheinen konnten. Zuerst negativ, da sie sich nämlich dieser Vorstellungen nicht als von ihr selbst herrührender, frei erzeugter bewußt seyn konnte, denn sie waren Erzeugnisse eines gegen den Menschen objektiv gewordenen — das Verhältniß, in welchem es Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, überschreitenden — Princips, das nur zuletzt in seiner wiederhergestellten Subjektivität wieder menschliches Bewußtseyn setzt.

Aber auch positiv mußten sie als objektiv-wahre erscheinen, weil der erzeugende Grund dieser Vorstellungen das objektiv oder an sich theogonische Princip ist, wodurch es eben geschieht, daß das Bewußtseyn seine eigne Bewegung als eine Bewegung Gottes empfindet. Nur dadurch wird die Realität erklärt, die wir dem Götterglauben zugestehen müssen. Denn solange wir es nicht dahin bringen, begreiflich zu machen, wie der Göttergläubige selbst von der Realität dieser Vorstellungen auf eine allen Zweifel benehmende Weise überzeugt seyn mußte, werden wir wohl dieß und jenes versuchen das Phänomen zu erklären, aber es nie wirklich begriffen und eigentlich ergründet haben. Die Mythologie war nicht ein Werk oder eine Erfindung des Menschen — sie beruht auf der unmittelbaren Gegenwart der wirklichen theogonischen Potenzen —, es sind die ursprünglichen, die an sich theogonischen Kräfte, deren Streit im menschlichen Bewußtseyn die mythologischen Vorstellungen erzeugt. Wenn aus diesem Grunde jemand sich vielleicht berechtigt glaubte zu sagen, die Mythologie sey durch eine Art von Eingebung, von Inspiration, hervorgebracht, so hätte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur darunter nicht eine göttliche, sondern eine ungöttliche Inspiration versteht. Denn jener theogonische Grund, wenn er im Menschen sich wieder bewegt und aus seiner Stille hervortritt, ist insofern nicht göttlich zu nennen; göttlich wie menschlich wird er erst im Moment seiner völligen Zurückbringung, da wo er in sein ursprüngliches Mysterium zurücktritt[1].

[1] Das Bewußtseyn ist auch ursprünglich nur ein göttlich gesetztes, nur in diesem Sinn göttliches; da nur ein gesetztes, so bleibt die Möglichkeit in ihm, wieder nicht göttliches zu werden.

Es könnte wohl auch andere geben, welche die Voraussetzung eines solchen Processes im Bewußtseyn der Menschen mit der göttlichen Vorsehung nicht vereinigen zu können glaubten, wie man ja auch wegen des vielen andern, Widerwillen und zum Theil Entsetzen Erregenden in der Natur gewissermaßen eine Entschuldigung und Rechtfertigung Gottes nöthig findet. Allein es ist zu bemerken, daß wenn die Mythologie erzeugende Bewegung in ihrem Verlauf eine unwillkürliche ist, und sogar in ihrem Ursprung als eine in gewissem Sinn unvermeidliche erscheint (wie das Heraustreten des Menschen aus Gott überhaupt auf gewisse Weise — nämlich bloß natürlich genommen — als ein unvermeidliches erscheint), daß dessen ohngeachtet der erste Anfang und Anlaß dieser Bewegung nur des Bewußtseyns eigne, wenn auch ihm selbst in der Folge unergründliche, That ist — und so sind wir denn auf den wirklichen Anfang der theogonischen, d. h. der Mythologie erzeugenden Bewegung geführt und eben damit an den Anfang einer wirklichen Philosophie der Mythologie gestellt.

Drittes Buch.

Der

Philosophie der Offenbarung

zweiter Theil.

Inhalts-Uebersicht.

Drittes Buch.

Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Ueber den Unterschied von Mythologie und Offenbarung, S. 3. Ueber den Begriff einer Offenbarung, S. 4. Wiefern in der Philosophie selbst ein Wissen a posteriori (analog dem Erfahrungswissen, zu dem die Offenbarung im Allgemeinen gehört) statt finde, S. 6. Resultat: die Offenbarung nicht etwas a priori zu Begreifendes, S. 11. Bemerkungen über das Verhältniß der Wissenschaft zum Glauben, S. 12. Wie die Philosophie dazu gekommen, zuerst die Natur, dann die Mythologie, zuletzt die Offenbarung als Objekte ihres Begreifens aufzunehmen, S. 17. Allgemeines über das Verhältniß der Vernunft zum Inhalt der Offenbarung, S. 13. Ein reales (nicht bloß ideales) Verhältniß des Menschen zu Gott als Hauptvoraussetzung zum Begreifen der Offenbarung, S. 28.

Fünfundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß der Philosophie der Offenbarung zu den bisherigen Methoden, die Offenbarung wissenschaftlich zu behandeln, der scholastischen, der äußerlich historischen, der mystischen, S. 30. Anfang der philosophischen Entwicklung mit der Hervorhebung der Grundidee des Christenthums, S. 35. Hauptbedingung zum Verständniß derselben (was Christi Person betrifft) die Freiheit (Selbstherrlichkeit) Christi vor seiner Menschwerdung, Begriff der μορφὴ θεοῦ, S. 37. Exegetischer Nachweis aus Phil. 2, 6—8, S. 39. Anwendung dieser Ansicht von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung auf weitere Stellen des N. T., S. 45. Wiefern besonders die Versuchung Christi die Möglichkeit einer von Gott unabhängigen Herrlichkeit Christi voraussetze, S. 49.

Sechsundzwanzigste Vorlesung. Fortsetzung der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung: die Voraussetzung für das Werk Christi und für dessen Verständniß, a) die Realität des zu überwindenden Princips sowohl gegenüber vom Menschen als in seiner Beziehung auf Gott, S. 51. b) die im Heidenthum geschehene äußere Ueberwindung dieses Princips, S. 54, c) der Wille zur

Selbstaufopferung von Seiten der vermittelnden Potenz, des Sohns, S. 57, und das gänzliche Ueberlassen der Welt an den Sohn von Seiten des Vaters — letzteres bewiesen aus 1 Kor. 15, 27. 28, S. 61, wobei weitere Anwendung derselben Stelle auf die Christologie und Trinitätslehre (erreichter Standpunkt der christlichen Dreieinigkeit), S. 62. Allgemeines über das Dogma der Trinität und dessen geschichtlicher Entwicklung mit besonderer Rücksicht auf die Lehre der Tritheiten, S. 66.

Siebenundzwanzigste Vorlesung. Näheres über die Bedeutung der von Christo schon im Heidenthum geübten Wirkung gegenüber von seiner späteren, persönlichen, S. 74. Völlige Aufhebung der Spannung in Folge der Menschwerdung und des Opfers Christi', womit der Eintritt (das Kommen) der dritten Potenz, des Geistes, verbunden ist (bei der Taufe Christi), S. 80. Resultat der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung, S. 87. Die Präexistenz Christi nach dem Johanneischen Prolog. Vorfrage über die Bedeutung des λόγος, S. 89.

Achtundzwanzigste Vorlesung. Uebergang zur Erklärung des Johanneischen Prologs durch allgemeine Bemerkungen über das Unzureichende a) einer auf bloßer Sprachkenntniß beruhenden Auslegung, S. 97, b) einer bloß philosophischen (Fichtes Erklärung des Johanneischen Logos), S. 101. Erläuterung des Prologs selbst unter Nachweisung der in ihm enthaltenen christologischen Momente (insbesondere auch des Verhältnisses derselben zur Genealogie der Zeit), S. 104.

Neunundzwanzigste Vorlesung. Die (persönliche) Wirkung der zweiten Potenz während der alttestamentlichen Oekonomie, — Bestimmung der Art und Weise der Offenbarung im A. T., S. 119. Diese erläutert an der Versuchung Abrahams, sowie an Anderem aus der jüdischen Religionsentwicklung, S. 121. Das Successive in der alttestamentlichen Offenbarung (der Begriff des Malach Jehovah ein sich (objektiv) fortentwickelnder), S. 128. Das Heidnische in der mosaischen Gesetzgebung aus dem zu Grunde liegenden mythologischen Stoff zu erklären: die Beschneidung, S. 135, die Speisegebote, S. 135, die Opfer (der hircus emissarius, S. 137, die Reinigung vom Aussatz, S. 140). Kritik der Spencerschen Theorie und der typischen Erklärung, S. 142. Weitere Beweise für das Durchwirken des mythologischen Princips im Judenthum, S. 143, und weitere Erklärung über das Typische sowohl im Heidenthum als im Judenthum, S. 145. Ueber die weltgeschichtliche Bestimmung des jüdischen Volks und sein Verhältniß zum Christenthum überhaupt, S. 148.

Dreißigste Vorlesung. Das Römerthum das erklärte Ende des Heidenthums, ebendamit der Zeitpunkt der Geburt Christi, S. 152. Allgemeine Bemerkungen über die Begreiflichkeit der Menschwerdung, S. 153. Kritik der bisherigen Theorie über die Menschwerdung, S. 156. Uebergang zur positiven Bestimmung über die Art der Menschwerdung durch die (in der gewöhnlichen Theorie schwer zu beantwortende) Frage nach dem Subjekt der Erniedrigung, S. 161. Nähere Erklärung der Menschwerdung a) nach der sittlichen Seite, S. 162, b) nach der physischen Seite, S. 170. Die Bedeutung der Geburt Christi als eines äußeren (gemein-geschichtlichen) Faktums, S. 173.

Einunddreißigste Vorlesung. Weiteres über die (physische Seite der)

Menschwerdung — die Mitwirkung des heil. Geistes bei derselben — mit Rücksicht auf neutestamentliche Ausdrücke, S. 176. Wiefern nach der Theorie der Philosophie der Offenbarung Christus ebenfalls als von David abstammend erklärt ist, S. 177. Die Unsündlichkeit Christi, S. 180. Ueber den Begriff des „Fleisches Christi" und die eigenthümliche körperliche Beschaffenheit Christi überhaupt. Das Christus-Ideal in der Kunst, S. 182. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur im Menschgewordenen (Verhältniß der hier entwickelten Ansicht zum Eutychianismus, zum Nestorianismus und zur kirchlichen Lehre), S. 184. Die Wunder Jesu (über Möglichkeit der Wunder überhaupt), S. 187. Wiefern die natürlich-demiurgische Wirkung Christi mit seiner Menschwerdung nicht in Widerstreit kommen könne, S. 190. Die Bedeutung des Todes Christi, S. 193. Ueber die äußeren Umstände bei der Kreuzigung, S. 197. Ueber die Versöhnungs- (Satisfaktions-) Lehre und deren Voraussetzung im Allgemeinen, S. 198. Warum insbesondere die Unterwerfung Christi bis zum Tod nöthig war, wenn Versöhnung zu Stande kommen sollte, S. 202.

Zweiunddreißigste Vorlesung. Ueber die Veränderung, die mit Christo im Tode vorging, wobei zuerst über die Natur des Todes überhaupt (der Tod nicht sowohl Scheidung als eine Essentification), S. 206. Der descensus Christi. Erklärung von 1 Petri 3, 18 ff. Uebergang zur Auferstehung Christi durch eine (ausführliche) Entwicklung der Theorie von den drei Zuständen des menschlichen Gesammtlebens (wobei auch über die Unsterblichkeitsbeweise der alten Metaphysik), S. 209. Die Auferstehung Christi: a) Wirkung derselben, unsere Rechtfertigung, der Begriff der letzteren, S. 217. b) Hergang der Auferstehung, S. 218. Bedeutung des Faktums der Auferstehung für die Geschichte. S. 221. Ueber den Zustand der Erhöhung Christi, Schwierigkeit der gewöhnlichen Lehre in Betreff des eigentlichen Subjekts der Erhöhung, S. 222. Anwendung verschiedener Schriftstellen zur Erklärung des Zustandes der Erhöhung, S. 224.

Dreiunddreißigste Vorlesung. Reflexion über diese ganze Erklärung der Offenbarung, insbesondere darüber, warum eben nur diese (eigentliche) Erklärung des Christenthums möglich ist, S. 228, warum namentlich keine mythische, S. 231. Berechtigung und Bedeutung eines wissenschaftlichen Begreifens des Christenthums überhaupt, S. 234. Ein Wort über die Himmelfahrt Christi und die hierbei in Frage kommende Lehre vom Weltsystem, S. 235. Die nächste Wirkung der Erhöhung Christi, das allgemeine Kommen des heil. Geistes (die Succession der drei Persönlichkeiten), die Befreiung des menschlichen Bewußtseyns von jeder kosmischen Gewalt, die in Christo stirbt (Erwähnung einer bedeutungsvollen Erzählung bei Plutarch), S. 236. Fortgang zur Dämonologie, S. 241. Kritik der bisherigen (kirchlichen) Vorstellung vom Satan, wobei a) über den Namen Satan, S. 243, b) warum der Satan kein bloßes Geschöpf und ebensowenig ein ewig-böses Princip seyn könne, S. 244. Beweise aus der Schrift, S. 245. c) Anbahnung der positiven Ansicht vom Satan unter Anknüpfung an Hiob, S. 247. Der Lehrbegriff des zweiten Briefs Petri, S. 251. Der Satan bei der Versuchungsgeschichte Christi, S. 254.

Vierunddreißigste Vorlesung. Die Genesis des Satan nach den Prämissen der Philosophie der Offenbarung, S. 256. Einwurf gegen diese Theorie, wobei das Verhältniß des Satan zum Sündenfall und die Frage wegen Zulassung des Bösen überhaupt, S. 258. Nachweis der Uebereinstimmung dieser Lehre vom Satan mit der heil. Schrift, besonders dem Johanneischen Lehrbegriff (Exegese von 1 Joh. 3, 8 und Joh. 8, 44), S. 262. Ueber das Verhältniß des Satans zum ganzen Menschengeschlecht, S. 269. Ueber sein Verhältniß zum einzelnen Menschen (das radikale Böse. Die Kräfte und der Einfluß des Satan, Matth. 12, 43), S. 270. Warum Christus den Satan nur als den bösen Geist bezeichnet, S. 275. Die Daemoniaci zur Zeit Christi, S. 276.

Fünfunddreißigste Vorlesung. Der Begriff der Engel überhaupt, Analogie dieses Begriffs mit dem der Potenzen, S. 279. Genesis der bösen Engel, S. 281. Erklärung der guten Engel und ihrer Funktion, S. 284. Warum das Bewußtseyn der Apostel von der Idee der Engel noch so sehr erfüllt ist Ueber die mythologische Art mancher Ausdrücke der Apostel, besonders Judä 6, ferner 2 Petr. 2, 4, S. 287. Ueber die Theophanien des A. T. und deren Erklärung, S. 290. Der Begriff einer eigentlichen Geisterwelt. Allgemeine Bemerkungen. Uebergang zur Theorie über die Entwicklung der christlichen Kirche, S. 292.

Sechsunddreißigste Vorlesung. Das Christenthum den natürlichen Entwicklungsgesetzen unterworfen (Aufhören der geistlichen Gaben), S. 294. Nothwendigkeit des Heraustretens aus dem ersten idealischen Zustand, S. 297. Nachweisung eines Gesetzes in der Entwicklung der christlichen Kirche (einer Succession von Zeiten), vorgebildet in den drei Aposteln Petrus, Jakobus (Paulus) und Johannes. Die Bestimmung des Petrus als des Grundes oder Anfangs (Erklärung von Matth. 16, 18), S. 300. Vergleichung der beiden Apostel Petrus und Paulus, wobei in Bezug auf Petrus über 2 Petr. 2, 5 (Bemerkungen über die Taufe und das Nachtmahl), S. 303. Die Spuren des Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus im N. T. (wobei besonders über die Stelle 2 Petri 3, 15 ff.), S. 305. Sieg des paulinischen Princips in der Reformation. Allgemeine Betrachtung über die römische Kirche, S. 310.

Siebenunddreißigste Vorlesung. Die Mission der Kirche der Reformation im Gegensatz der römischen, S. 313. Verschiedene Stellung der germanischen und der romanischen Nationen zum Christenthum (die griechische Kirche), S. 316. Ueber die Apostel als Schriftsteller, wobei über die (neueste) Kritik des N. T., S. 317. Ueber das Verhältniß der Confessionen in Deutschland und die Aufgabe des Protestantismus, S. 320. Die Kirche des Apostels Johannes. Vergleichung des letzteren mit Petrus und Paulus. Das Johannes-Evangelium, S. 324. Die Bestimmung des Johannes als Apostels der wahrhaft allgemeinen Kirche, S. 326. Das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis, S. 328. Zeitpunkt der Funktion des Johannes, S. 331. Schlußbemerkungen, S. 332.

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie, S. 335.

Erste Vorlesung in Berlin, S. 357.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Den (speciellen) Vortrag über Philosophie der Offenbarung glaube ich nicht besser als mit einer allgemeinen Reflexion anfangen zu können über den specifischen Unterschied zwischen den Gegenständen unsrer bisherigen Betrachtung und derjenigen, zu welcher wir jetzt fortgehen. Obgleich nämlich die Principien, welche der Mythologie zu Grunde liegen, sie erklären, im Allgemeinen, d. h. bloß materiell betrachtet, auch Principien der geoffenbarten Religion seyn müssen — schon darum, weil die aus der Mythologie hervorgehenden Religionen (die wildwachsenden) und die geoffenbarte beide Religionen sind —, so muß doch der große Unterschied beider erkannt werden, daß die Vorstellungen der Mythologie — Erzeugnisse eines nothwendigen Processes sind, einer Bewegung des natürlichen, bloß sich selbst überlassenen Bewußtseyns, auf welche, wenn sie einmal gegeben ist, keine freie Ursache außer dem Bewußtseyn einen weitern Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Actus außer dem Bewußtseyn und ein Verhältniß voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtseyn gibt oder gegeben hat. — Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Proceß und wie innere Geschichte. Im Proceß ist bloße Nothwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit. Die Mythologie hat zwar in sich selbst auch ein Esoterisches erzeugt (in den Mysterien), aber auch dieses ist nur ein Erzeugniß des

äußeren Processes. Die Wissenschaft, indem sie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, geht also damit in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte sie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da ist in Folge eines absolut-freien Wollens.

Eine sehr natürliche Frage wird also seyn: wie sich das Wissen in dem einen Gebiet zu dem Wissen in dem andern verhält.

Um die Antwort auf diese Frage zu finden, wollen wir den Unterschied noch von einer andern Seite betrachten.

Wir sprechen von einer Philosophie der Offenbarung. Nun verstehen aber die meisten unter Philosophie eine Wissenschaft, welche die Vernunft rein und bloß aus sich selbst erzeugt, nach diesem Begriff wäre es natürlich, wenn sie unter Philosophie der Offenbarung einen Versuch verstünden, die Ideen der geoffenbarten Religion als nothwendig, als reine Vernunftwahrheiten darzustellen oder auf solche zurückzuführen. Dagegen verbinden nun aber die wahren Offenbarungsgläubigen mit dem Begriff der Offenbarung die Vorstellung, daß die Gegenstände derselben solche seyen, von welchen man nicht nur keine Wissenschaft habe, sondern die man schlechterdings nicht wissen könnte ohne die Offenbarung. Und darin können wir ihnen nicht Unrecht geben, wollen wir anders aufrichtig seyn, und dieß ist das Erste, was in jeder Wissenschaft, zumal aber in einer Frage, wie die gegenwärtige, ein jeder an sich selbst fordern muß — es zwingt mich niemand von Offenbarung zu reden; wenn aber einmal davon geredet wird, so geziemt es sich, aufrichtig und in dem Sinn davon zu reden, wie sie allein genommen werden kann. Wozu gäbe es eine Offenbarung, oder zu welchem Ende würde der Begriff einer solchen nur noch überhaupt beibehalten, wenn wir durch eine solche am Ende nichts weiter erführen oder inne würden, als was wir auch ohne sie und von selbst wissen oder doch wissen könnten?

Diejenigen selbst, welche die Offenbarung gern auf bloße Vernunftwahrheiten zurückführen, also den Unterschied zwischen dem Inhalt der Offenbarung und dem, was sie Vernunft nennen, ganz aufheben möchten, etwas, das ihnen freilich nicht möglich ist, ohne zu sehr gewaltsamen Mitteln

zu greifen, ganz ähnlich denen mancher Erklärungen der Mythologie, die gerade das, was das Eigenthümliche und Unterscheidende derselben ist, zum bloß Zufälligen machen, indem sie es für bloße Einkleidung oder Hülle ausgeben, welche man abzustreifen suchen müsse, — diese selbst also, die als den wesentlichen und bleibenden Inhalt der Offenbarung bloße Vernunftwahrheiten gelten lassen, diese selbst, wenn sie etwa noch Ursache finden, das Wort Offenbarung beizubehalten, und z. B. den Stifter des Christenthums wenigstens als einen von der Vorsehung besonders auserseheneu und mit ungewöhnlichen Gaben ausgestatteten Lehrer zu beschreiben, — auch diese, die im Christenthum doch ein Werk der Vorsehung zugeben, würden auf die Frage: wozu es einer solchen besonderen Veranstaltung der Vorsehung bedurft habe, doch nur antworten können, die Menschheit sey auf diese Weise früher zum Besitz gewisser reinerer oder besserer Vorstellungen gelangt. Da nun aber dieselben Personen hiemit die Behauptung verbinden, diese Vorstellungen seyen bei der ersten oder früheren Mittheilung noch in unwesentliche und verdunkelnde Hüllen eingewickelt worden, welche abzustreifen es nach ihrer Meinung Jahrhunderte bedurft hatte, so geben sie ja eben damit den einzigen Vortheil jener besonderen Veranstaltung, nämlich das frühere Bekanntwerden gewisser Wahrheiten, wieder auf, und consequenter Weise müßten sie vielmehr eben diese Veranstaltung ansehen als eine der Ursachen, durch welche die reine Vernunftentwicklung in der Menschheit aufgehalten worden; ja sie müßten das, was sie Offenbarung nennen, sogar als die hauptsächlichste und mächtigste Ursache dieser Retardation — dieser aufgehaltenen Entwicklung — ansehen. Es ist also leicht einzusehen, daß der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muß, oder daß man genöthigt ist, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher seyn, der ohne sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden könnte.[1]

[1] Ein gewisser H.....g in seinem Schriftchen: „Mysticismus, der wahrhaft historische und der heutzutag fälschlich so genannte“ (der übrigens selbst den wahren, historischen Begriff von Mysticismus ganz so, wie es von mir immer

Hier wird also die Offenbarung zunächst als eine eigne und besondere Erkenntnißquelle bestimmt. Sollte es nicht aber gleichwohl noch einen allgemeinen Begriff geben, unter den sie sich als besondere Art subsumiren ließe? Jeder, auch der übrigens nach der höchst möglichen Einheit der Erkenntniß strebt, gesteht doch, daß nicht alle Dinge auf gleiche Weise erkannt werden, und namentlich, daß die Vernunft keineswegs die einzige Erkenntnißquelle ist. Der reinen Vernunft wird die Erfahrung entgegen oder doch an die Seite gestellt. Es ist aber leicht einzusehen, daß die durch Offenbarung erlangte Wissenschaft unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zu Theil werdenden Wissens gehört. Aber es gibt auch anderes, das wir nur durch Erfahrung, oder, wie man zu sagen pflegt, a posteriori wissen können. Auf welche Weise die Philosophie zur Erkenntniß, daß Gott Ist, oder zur Entdeckung fortschreitet, daß in ihm eine Möglichkeit ist, Hervorbringer eines von ihm verschiedenen Seyns (Schöpfer) zu seyn, will ich jetzt nicht wiederholen, aber wie immer die Philosophie zu dieser Einsicht

geschehen ist, erklärt), drückt sich S. 36 so aus: „Eine Offenbarung, die keinen andern Inhalt hätte, als was der Mensch aus bloßer Vernunft auch wissen kann, hörte eben damit auf Offenbarung zu seyn. Wollte man sagen, das Verdienst der Offenbarung bestehe nur in einer gewissen Anticipation der Vernunfterkenntniß, indem die Vorsehung sich ihrer als eines Mittels bediene, gewisse Wahrheiten den Menschen früher mitzutheilen, als die sich entwickelnde Vernunft aus sich selbst zur Kenntniß derselben gelangt seyn würde, so würde man dadurch durchaus nichts gewinnen. Denn da diese Erklärung mit der Behauptung verbunden auftritt, die erste Offenbarung sey in unwesentliche Hüllen eingekleidet gewesen, welche erst nach Jahrhunderten wieder abgestreift werden konnten, so wird eben damit der angebliche Vortheil der Offenbarung wieder aufgegeben, indem es klar ist, daß sie nach dieser Ansicht nicht als Beschleunigungsmittel, sondern vielmehr als die Hauptursache der Retardation in der Entwicklung der menschlichen Vernunft zu betrachten wäre. Entweder hat das Wort Offenbarung gar keinen Sinn und man muß den Begriff von ihr ganz aufgeben, oder man muß einräumen und anerkennen, daß sie einen Inhalt habe, der ohne sie nicht gewußt werden könnte". Derselbe sagt dann (zum Dank) S. 67: „Der Charakter der mystischen Theologie ist der contemplative, der speculative. Nicht zu verkennen ist ihre (der mystischen Theologie) Aehnlichkeit mit der neueren auf Jacob Böhme sich stützenden deutschen Philosophie, und besonders mit der phantasiereichen neuesten Naturphilosophie".

fortschreitet, daß Gott Schöpfer seyn wollte, dieß würden wir uns doch niemals einbilden anders zu wissen als eben dadurch, daß er wirklich geschaffen hat, durch die That, durch das wirkliche Vorhandenseyn eines von ihm verschiedenen Seyns. Wir werden zwar auf jenem Punkt der Philosophie, wo wir dieses Seyn noch als ein bloß mögliches und daher zukünftiges betrachten, Gründe aufbringen, nach welchen es uns scheint, daß Gott geneigter seyn werde, jenes mögliche Seyn in Wirklichkeit zu setzen, als es nicht zu setzen, aber einestheils werden diese Gründe selbst schon, bei genauerer Untersuchung, als von Eigenschaften Gottes hergenommen erscheinen, die wir selbst eben nur a posteriori kennen gelernt haben („τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ" setzt schon selbst eine moralische Natur voraus; unterscheidet man zwischen positiven und negativen Eigenschaften, so sind diese die apriorischen, jene die aposteriorischen), anderntheils würden uns diese vorausgesetzten Beweggründe doch nimmer Gewißheit irgendwie gewähren, Gewißheit gibt erst die Thatsache der Welt selbst. Von diesem Punkt an sind wir dann freilich auf dem Weg nothwendiger Fortschreitung. Nachdem einmal durch jenen Entschluß die Spannung der Potenzen und damit ein theogonischer Proceß, der sich zugleich als ein kosmogonischer verhält, gesetzt ist, befinden wir uns im Gebiet einer zwar immer nur relativen und hypothetischen Nothwendigkeit, aber doch in der Linie eines in diesem Sinn nothwendigen Fortschritts. Wir können als nothwendig einsehen, daß jener Proceß, und zwar als Proceß einmal gesetzt, diese und jene Momente durchlaufen wird; vom Standpunkt des allgemeinen Begriffs, der uns einmal von dem Proceß gegeben ist, wird unser Wissen von den einzelnen Momenten gleichsam ein Vorausseh̃en, ein Wissen a priori seyn. Diese innere Nothwendigkeit des Processes selbst führt uns indeß abermals auf einen Punkt, wo alles auf eine freie That gestellt erscheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Processes ist ein Bewegliches, das, was es Ist, seyn und nicht seyn Könnende, der ursprüngliche Mensch, bei dem es steht, das ihm (dem Menschen) durch die Schöpfung Unterworfene — dieses Seyn entweder ewig und unauflöslicher Weise mit dem göttlichen zu verbinden, oder es für sich zu nehmen, und so es dem

göttlichen Seyn zu entfremden. Auch hier hört alles Wissen a priori wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zustand, in dem wir das menschliche Bewußtseyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, was geschehen ist, zeigt uns z. B., daß das Seyn, das dem Menschen ein inneres, ein ihm untergebenes, unterworfenes seyn sollte, daß dieses für ihn ein äußeres geworden, und ihn vielmehr sich unterthan gemacht hat.

Einen jenem früheren theogonischen Processe — der mittelbar auch ein kosmogonischer ist — einen diesem analogen, ja ihn im menschlichen Bewußtseyn wiederholenden Proceß haben wir in der Mythologie erzeugenden Bewegung erkannt. Auch diese Bewegung, die nun eine ganz subjektive, bloß im Bewußtseyn vorgehende ist, schreitet wieder in sich durch gewisse nothwendige Momente fort. Aber diese Bewegung selbst ist eine hypothetische, sie ist nur möglich unter einer gewissen Voraussetzung. Es ist nämlich bei dieser Bewegung angenommen, daß jene vermittelnde Potenz, durch welche schon in der ersten Schöpfung das alles verzehrende Seyn zum Grund der Kreatur gemacht wurde, daß diese vermittelnde Potenz im Proceß bleibe und aushalte. Denn ohne diese würde alles menschliche Bewußtseyn verzehrt und als menschliches vernichtet werden. Nun haben wir aber dieses Bleiben der vermittelnden Potenz nur aus dem Faktum des mythologischen Processes geschlossen. Aber warum bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewußtseyn, warum zerstört sich das menschliche Bewußtseyn nicht unaufhaltsam, nachdem einmal die ihm feindliche Macht sich wieder erhoben hat? Sie sehen hieraus, daß die Mythologie uns wieder an eine andere Ordnung verweist und ihrer Existenz nach nicht bloß aus sich selbst begreiflich ist, daß durch die Philosophie der Mythologie letztere (die Mythologie) zwar ihrem Inhalt nach begriffen, aber nicht ihrer Existenz nach erklärt ist, daß die Philosophie die Mythologie selbst wieder auf einen höheren Zusammenhang hinweist und ihn fordert, der in letzter Instanz erst sie selbst erklärt. Dieser höhere Zusammenhang kann nun nicht mehr in der Philosophie der Mythologie, er kann nur in der Philosophie der Offenbarung gefunden werden, von der also jene selbst umschlossen ist. Es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, daß das menschliche Bewußtseyn

in seinem Auseinandergehen sich behaupte, sich nicht zerstöre. Dieß kann nur das Werk eines freien Willens seyn, der es nicht will verloren oder untergehen lassen, und dieser freie Wille, das menschliche Bewußtseyn zu erhalten und zu retten, kann nur in demselben gesucht werden, der auf die Gefahr dieses Umsturzes hin dennoch die Welt gewollt hat. Von diesem Willen kann die Mythologie jedenfalls nur eine accidentelle Folge — eigentlicher Zweck konnte sie nie seyn. Gott hat, sagt der Apostel, die Zeiten der Unwissenheit (des Heidenthums) übersehen, d. h. er hat sie nicht als Zweck betrachtet, sondern was in ihnen geschah, nur als etwas Mitgeschehendes betrachtet und zugelassen (als Mitgeschehendes von etwas Höherem). Die Mythologie ist daher zwar eine Folge, aber sie ist keineswegs die eigentliche Offenbarung jenes göttlichen Willens (daß das menschliche Bewußtseyn nicht verloren seyn soll). Dieser göttliche Wille geht über die Mythologie hinaus, und wird daher auch erst offenbar in dem, was in der Ordnung der Zeiten auf das Heidenthum folgt. Wir können wohl auch aus der Mythologie auf jenen göttlichen Willen schließen (und es ließe sich vielleicht nachweisen, daß auch die Denkendsten und Erwecktesten unter den Heiden etwas ganz anderes — irgend ein ihnen unerforschliches Geheimniß — hinter der Mythologie vermuthet), also wir können aus der Mythologie auch wohl auf jenen göttlichen Willen schließen, aber der eigentliche Effekt dieses Willens ist sie nicht.

Wie ist denn also dieser Wille erkennbar, der eigentlich nicht als solcher Ursache der Mythologie, darum in ihr auch nicht eigentlich erkennbar ist, und dessen wir doch bedürfen, um die Mythologie auf ihren letzten Grund zurückzuführen?

Nachdem wir einmal jene Katastrophe, durch welche das in der Natur unterworfene Princip sich wieder erhob, um des schon vorhandenen menschlichen Bewußtseyns sich zu bemächtigen, als eine gegen den göttlichen Willen erfolgte erkannt haben, so ist es allerdings nur natürlich zu denken, daß Gott, indem dieses Seyn, worauf er alles gesetzt, sich ihm entzog, daß Gott in diesem Augenblick schon Gedanken zu einer Wiederherstellung dieses Seyns faßte, ja, wie schon früher bemerkt,

da er jene Katastrophe nothwendig voraussah, so müssen wir annehmen, daß er diesen Gedanken und den ihm gemäßen Entschluß schon vor der Grundlegung der Welt gefaßt habe. Noch mehr: dieser Gedanke, dieser Entschluß mußte angemessen seyn dem außerordentlichen Ereigniß, dem Ereigniß, das, vom menschlichen Standpunkt zu reden, keine Vernunft hätte voraussehen, ja auch nur für möglich halten können. Denn welche Vernunft hätte für möglich gehalten, daß der Schöpfer einem Geschöpf die Macht gegeben, ihm sein eignes Werk wieder in Zweifel zu stellen? — ich sage: überhaupt einem Geschöpf, nicht einem Geschöpf, das, wie sentimentale Philosophen sich ausdrücken, doch nur für dieses winzige Erdsphäroid Bedeutung hat, denn die Meinung, welche den Menschen a priori schon nicht schlecht und gering genug machen kann (denn freilich a posteriori ist er schlecht genug) und die übrigens gern auf allen Sternen Menschen sähe, ist längst in die Romane verwiesen und für den ernsten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung — also wer einmal dieses Außerordentliche zugegeben hat (und dieses zuzugeben, kann jeder Mensch von tieferer Erfahrung in sich und außer sich hinlänglich nöthigende Gründe finden), wer einmal jenes Außerordentliche zugegeben hat, der sollte sich auch dann über das Außerordentliche des göttlichen Entschlusses, so weit er auch über menschliche Fassungskraft hinausgehen mag, nicht weiter verwundern. Indem er jenes Erste zugibt, hat er jedes Recht, gegen das andere, so erstaunenswerth es immer seyn möge, ungläubig zu seyn, aufgegeben. So weit ist noch zu gehen, wenn wir den Schöpfer und wenn wir die Katastrophe voraussetzen. Dieser göttliche Wille nun aber, den wir auf keinen Fall umhin können uns als mit dem ersten Umsturz schon gesetzt und gefaßt zu denken, dieser göttliche Wille als wirklich ist im eminentesten Sinn das — ohne Offenbarung — schlechterdings nicht zu Wissende, dieser Wille ist das Geheimniß κατ' ἐξοχήν, und die Offenbarung im höchsten Sinn, von der wir allein reden, ist die Offenbarung dieses Willens. Kein Wille aber offenbart sich anders als durch die That, durch die Ausführung. Die höchste Offenbarung besteht also nur eben in der Ausführung jenes zugleich mit der Katastrophe des Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses,

Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen ist, so lange ist er Geheimniß, aber die That ist seine Manifestation, durch diese hört er also auf Geheimniß zu seyn und kann nicht bloß erkannt, sondern nun sogar durch Nachdenken und Combination begriffen werden. Es ist daher eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Thatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimniß, d. h. unerkannt oder doch wenigstens unbegriffen, bleiben müssen. Der Apostel Paulus spricht von einem seit Weltzeiten verschwiegenen Plan Gottes, der aber nun durch Christus offenbar geworden sey, und überall spricht er in den Ausdrücken der lebhaftesten Freude davon, daß, was allen frühern Zeiten und selbst den Vätern verborgen gewesen — das Geheimniß Gottes und Christi, d. h. was zwischen dem Vater und Christus geheim gewesen, nun durch die Erscheinung Christi aller Welt offenbar geworden sey.

Nach allem diesem ist wohl einleuchtend, daß die Philosophie der Offenbarung nicht, wie die der Mythologie, einen nothwendigen Proceß darstellt, da die Offenbarung vielmehr ein völlig Freigesetztes, nur aus dem Entschluß und der That des freiesten Willens zu Begreifendes ist. Es kann wohl, da der Endzweck der Offenbarung eine Wiederbringung des Menschen und dadurch zuletzt der ganzen Schöpfung, also, wie dieß auch im Neuen Testament ausgedrückt wird, eine neue oder zweite Schöpfung ist, es kann wohl durch die Offenbarung ein neuer oder zweiter Schöpfungsproceß eingeleitet werden, wie denn in der Theologie selbst von einem Proceß der Wiedergeburt geredet wird, aber die Offenbarung selbst ist kein nothwendiger Proceß, sondern eine Sache des allerlautersten und freiesten Willens. Es wird also niemand, der nur weiß, wovon die Rede ist, wenn er von Offenbarung spricht, sich einbilden, als wäre diese etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegentheil wird die Philosophie der Offenbarung vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von der Offenbarung zu sagen weiß, nur in Folge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darein setzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges

Ereigniß, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sey. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar keine Philosophie gibt, die beweisen könnte, daß Gott eine Welt habe erschaffen müssen, wohl aber, wenn erkannt ist, daß die Schöpfung das Werk des freiesten Entschlusses seyn kann, eine Philosophie sich im Stande glauben kann, Beweggründe dieses Entschlusses zu denken, und die That, die Ausführung selbst begreiflich zu machen, so läßt sich allerdings eine Philosophie denken, welche zwar, jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung sich ausgeführt hat, a priori und in diesem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen, sich bescheidet, dagegen aber für möglich achtet, eben diesen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar ist, theils begreiflich, theils in den wesentlichen Theilen seiner Ausführung verständlich zu machen, so weit er auch an sich über menschliches Begreifen hinausgehen mag. Er übertrifft menschliche Begriffe, aber er ist insofern doch wieder begreiflich, als die Größe dieses Willens doch nur = der Größe Gottes, der in dieser Beziehung von sich sagt: Ich bin nicht ein Mensch. Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Alles was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat, ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Absicht der bisherigen Bemerkungen war, Sie nur überhaupt erst auf die Linie, auf den Standpunkt zu stellen, welche die Philosophie der Offenbarung voraussetzt. In gleicher Absicht werde ich nun noch eine Reihe ähnlicher einzelner Bemerkungen folgen lassen.

Es ist ein bekanntes Wort Platons[1]: der Affekt des Philosophen (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) ist das Erstaunen, τὸ θαυμάζειν. Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt auf das bloß als nothwendig Einzusehende beschränkt zu seyn, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als nothwendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem

[1] Theaetet, p. 155 D.

fortzuschreiten, was außer und über aller nothwendigen Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, eh' sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist [1]. — Jede Bewegung ist eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wissenschaft, und dauert daher nur so lange, als dasjenige nicht gefunden ist, in dem der Geist absolut ruhen kann, das durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist. Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes ist eigentlich die Idee eines Progressus ohne Ziel, was aber ohne Ziel, ist auch ohne Sinn, ein solcher unendlicher Progressus also zugleich der trostloseste und der leerste Gedanke. Schon Salomo oder der Weltweise, der unter dessen Namen seine Erfahrungen mittheilt, sagt: Ich gab mein Herz daran, die Ursache der Dinge zu ergründen und alles zu erforschen, was unter dem Himmel geschieht. Solche unselige Mühe hat Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich darinnen quälen. Aber da ich alles, was unter der Sonne geschieht, auf solche Weise betrachtet hatte, fand ich, daß alles eitel sey, und eine Verzehrung des Geistes[2]. Denn in nichts, was ihm bekannt war, hatte er ein Ziel der Ruhe gefunden, und eitel ist alles, was ohne bestimmtes Ziel ist oder geschieht, und jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes.

Das letzte Ziel des Wissens kann nur seyn, etwas zu erreichen, wodurch es selbst in Ruhe gesetzt wird. Zweifel findet statt, solange noch Bewegung stattfindet, weil innerhalb der Bewegung, was sich auch finde, immer ebenso wohl ist, als nicht ist — ist als Moment, nicht ist, weil es eben nur Moment, nur Durchgangspunkt ist, und also nothwendig auch wieder zur Vergangenheit wird. Aller Zweifel hört daher nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch sagen kann, daß es Ist. Will man einen solchen Zustand der Ruhe alles Denkens, einer Gewißheit, die eben damit aller Arbeit des Wissens ein Ende macht, Glauben nennen, so mag man es thun, aber 1) muß man

[1] Man vergl. hierzu Denkmal, S. 191. D. H.
[2] Pred. 1, 13. 14.

alsdann den Glauben nicht als eine selbst unbegründete Erkenntniß ansehen. Das Letzte, in dem alles Wissen ruht, kann nicht ohne Grund seyn, dem widerspricht schon, daß es das Letzte, insofern also vielmehr das Allerbegründetste ist; nur selbst kann es nicht wieder zum Grund eines Fortschritts werden, denn so wäre kein Ende. Das eben ist die Mühe der Wissenschaft in ihrem Fortschreiten, daß, wenn sie irgend einen Punkt, der ein letzter scheinen kann, erreicht hat (und in jeder fortschreitenden Bewegung ist jeder in der Linie dieses Fortschritts liegende Punkt einmal ein letzter) — daß sie dann zwar zuerst ungemein erfreut ist, und einen Augenblick sich vorstellt, da wäre nun ihres Bleibens, indem sie aber das Erlangte oder Gefundene scharf ins Auge faßt, so entdeckt ihre Dialektik wieder an ihm ein Nichtseyn, eine Negation, die nur wieder durch eine folgende Position aufzuheben ist, an welcher (der folgenden Position) sie vielleicht wieder dieselbe Entdeckung macht, die Möglichkeit eines neuen Fortgangs, ja eines Umsturzes. Diese Möglichkeit darf sie sich nicht verbergen. Denn alle Möglichkeit muß Wirklichkeit werden, damit alles klar, offenbar und entschieden sey, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden sey.

Um dieß etwas näher an der Wirklichkeit zu zeigen, so scheint es wohl, die Wissenschaft könne nichts Höheres erreichen, als jenen Moment, wo Gott selbst ruht — in der Hervorbringung des Menschen. Aber nicht lange, so erblickt sie eben hier die höchste Gefahr eines völligen Umsturzes, indem das Schicksal des göttlichen Werks in die Freiheit eines Geschöpfes gestellt ist. Die Vernunft — man sage, wenn man will: die gemeine Vernunft, aber immer ist es die Vernunft, die schon hier geneigt seyn wird, den Schöpfer interveniren zu lassen und die so oft wirklich aufgeworfene Frage aufzuwerfen, warum Gott diesen Umsturz nicht verhindert. Aber Gott ist größer, als wir denken, und hat nichts zu fürchten, er weiß auch dem Aeußersten, das geschehen kann, durch ein anderes Aeußerstes zu begegnen, die Welt wird darum doch nicht verloren gehen, sondern da sie durch einen bloß kreatürlichen Willen nicht festzustellen war, auf einer höheren Stufe durch

eine allen Zweifel aufhebende That, durch die That eines überkreatürlichen und doch zugleich menschlichen Willens — durch einen zweiten Menschen festgestellt werden.

Der Glaube, um darauf zurückzukommen, darf also nicht als ein unbegründetes Wissen vorgestellt werden, man müßte vielmehr sagen, er sey das allerbegründetste, weil er allein das hat, worin aller Zweifel besiegt ist, etwas so absolut Positives, daß aller weitere Uebergang zu einem andern abgeschnitten ist. Eben daraus erhellt aber zugleich 2), daß man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen kann, wie so viele lehren und predigen. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur diese ist Glaube zu nennen) ist nur das Ende der Wissenschaft. Zuerst das Gesetz und dann das Evangelium. Die Vernunft ist = dem Gesetz, der Glaube = dem Evangelium. Aber wie der Apostel sagt, daß das Gesetz der Zuchtmeister gewesen auf Christum, so muß die strenge Zucht der Wissenschaft dem Glauben vorausgehen, ob wir gleich erst durch den Glauben, d. h. durch den Besitz der allen Zweifel aufhebenden Gewißheit, gerecht, d. h. eigentlich vollendet werden. Der Apostel sagt: Alle Schätze der Weisheit sind in Christo verborgen, das heißt aber: sie sind in ihn aufgenommen, in ihm enthalten, also er wird nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntniß in ihm begriffen werden. „Suchet, so werdet ihr finden". Der Glaube hebt also das Suchen nicht auf, sondern fordert es, eben weil er das Ende des Suchens ist. Ein Ende des Suchens aber muß es geben.

Man kann freilich in einem gewissen Sinn, nämlich in dem Sinn, in welchem jeder Anfang oder jedes Anfangen eigentlich ein Glaube an das Ende ist, das noch nicht gesehen wird (denn glaubte ich nicht, so würde ich ja gar nicht anfangen), in diesem Sinn allerdings kann man sagen, daß schon der Anfang der Wissenschaft Glaube sey; aber dieser Glaube treibt selbst zum Wissen, und erweist sich eben im wirklichen Wissen, so daß der Gläubigste der Wissendste und umgekehrt der am meisten dem Wissen Vertrauende der Gläubigste. So weit gibt es also einen Glauben als Anfang (der aber selbst nur Glauben an Wissen ist)

und einen Glauben als Ende, der aber nur das zur Ruhe gekommene Wissen ist. Gegen das Letzte könnte man einwenden: die Erfahrung zeige, was auch die Schrift ausspreche, daß der Glaube nicht jedermanns Ding sey, daher müsse also auch jenes Letzte doch nicht ein allen Zweifel Aufhebendes seyn, wie wir behauptet haben. Allein in welchem Sinn haben wir dieß behauptet? Nur in dem Sinn, daß jenes Letzte in sich selbst, also objektiv genommen, kein Zweifelhaftes (den Grund zu einem weiteren Fortschritt Enthaltendes) sey. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht gar viele zweifelhaft seyn können, jenes allen Zweifel Aufhebende anzunehmen. Allerdings wird es, wenn jemand auch zur letzten Erkenntniß durchgedrungen, auch dann wird es in Frage stehen, ob er sie zu ergreifen und anzunehmen fähig ist, ob er ein Herz zu ihr fasse, denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberschwänglichkeit des Gegenstandes, und es muß ein Ueberschwängliches seyn, eben um allen Zweifel aufzuheben. Es gibt Fälle im menschlichen Leben, seltene zwar, aber es gibt doch solche, wo der Mensch an dem plötzlichen und unerwarteten Glück, das ihm vor Augen steht, zweifelt, es nicht zu ergreifen, nicht für gewiß anzunehmen wagt. Hier entsteht also der Zweifel aus der Größe der Sache auf der einen und der Enge des Gemüths auf der andern Seite; denn es gibt zaghafte und kleinmüthige Seelen, und es gibt großmüthige und heroische Seelen, wie Schiller, wenn ich nicht irre, einem solchen engherzigen Zweifler zuruft:

— — — — Glaube,
Was dein kleines Gemüth dir zu begreifen erlaubt.

Hier ist also der Glaube allerdings etwas Subjektives, er ist das Vertrauen, die Zuversicht, das Herz, der Muth, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unsere gewohnten Begriffe zu transscendent ist. Das angeführte Beispiel zeigt, daß Zweifel möglich ist nicht nur an Dingen, die man nicht sieht, sondern auch an Dingen, die man sieht. In einem Leben des Marsilius Ficinus, aus dem auch Joh. Müller dieses anführt, wird erzählt: dieser habe mit seinem Freunde Angelus Politicus (einem der Männer, welche am Hofe Kosmus von

Medici die gemeinschaftliche Verehrung Platons zur innigsten Freundschaft verband), mit diesem habe er sich verabredet, daß, wer zuerst sterbe, dem andern ein Zeichen seiner Fortdauer geben solle, nun sey Angelus Politicus zuerst gestorben und sey dem Zurückgebliebenen wirklich erschienen, und habe ihm zugerufen: glaube nur, glaube nur, es ist gewiß. Er setzte also (die Geschichte als wahr angenommen) voraus, daß sein Freund des Glaubens bedürfe, ob er ihn gleich sehe und vernehme. In dieſem Sinn also ist Glaube allerdings nicht jedermanns Ding. In diesem Sinn ruft die Offenbarung selbst dem Menschen zu: glaube nur, glaube nur, d. h. wage es, für wahr zu halten; in diesem Sinn fordert selbst die Wissenschaft, sowie sie das höhere Gebiet betritt, Glauben, d. h. den Muth und die Fähigkeit, auch Außerordentliches, wenn es sich darstellt, für wahr halten zu können.

Einigen Seelen (so müssen wir denken) wird dieser Glaube unmittelbar gegeben — sie selbst sehen es nur als Glück, als unverdiente Gnade an, die ihnen zu Theil geworden. Andere werden durch Lebenserfahrungen dahin gebracht, indem sie keine andere Ruhe finden für ihre Seele. Hier soll nun aber dieser Glaube mit der Wissenschaft in Verbindung, d. h. mit unserer anderweitigen Erkenntniß natürlicher, göttlicher und menschlicher Dinge in Zusammenhang gebracht werden.

Da aber jeder einsieht, und die Erfahrung zeigt, daß nicht von jeder Philosophie aus dieser Zusammenhang zu finden ist, so will ich der weiteren Erörterung noch einige Bemerkungen vorausschicken über die Beschaffenheit der Philosophie, welche einen Uebergang von der Wissenschaft zu der Offenbarung, von dem Reich der Natur, wie Leibniz sagt, d. h. vom Reich der Nothwendigkeit, zum Reich der Gnade vermitteln soll. Denn davon ist eigentlich hier die Rede.

Es gab eine Zeit — und sie hat lange gedauert —, wo man die Philosophie um so reiner und vollkommener darstellen zu können glaubte, je reiner sie aus dem bloßen Subjekt mit Beiseitsetzung alles dessen, was man Objekt nannte, entwickelt würde. Noch Fichte, wie wir im Anfang dieses Vortrags gesehen, fing damit an, die Natur oder das Nicht-Ich, wie er es nannte, und was jetzt auch die Franzosen adoptirt

haben, die sich mit dem moi und non-moi nicht wenig zu wissen scheinen, — dieses ganz als nicht-existent zu setzen und es erst hintennach wieder, in der praktischen Philosophie, wo es als nothwendiger Gegenstand des vernünftigen Wirkens nicht zu entbehren war, gleichsam ex speciali gratia wieder einzuführen. Schon Kant hatte in der theoretischen Philosophie nach einem guten Einfall Jacobis das Ding an sich „ehrenvoll pensionirt", in einen honorabeln Ruhestand versetzt. In dieser Zeit war denn auch die Philosophie, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man nur etwa Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft oder Fichtes Kritik aller Offenbarung lesen will, in ihrer eigentlichen Sonnenferne in Bezug auf die Offenbarung, am weitesten entfernt vom Reich Gottes. Eine andere Zeit kam, als man anfing zu erkennen, daß die Philosophie eben nur an der Wirklichkeit selbst sich entwickeln könne, daß sie nur an der wirklichen Welt den Stoff und das Mittel ihrer eignen Entwicklung und Steigerung besitze. Dieß konnte nun aber freilich nicht miteinemmal und gleichsam in Einem Zug realisirt werden. Das Erste, was als Element des Lebens und der Bewegung in die Philosophie aufgenommen werden mußte, war das Aelteste von allem Wirklichen, die Natur. Aber schon damals, als von allem Wirklichen nur erst die Natur in die Bewegung der Philosophie aufgenommen worden, und ein Theil den Untergang aller Religion, ja Atheismus darin sah, sah ein anderer Theil der Zeit gleichsam instinktmäßig die gegentheilige Folge voraus. Schon die Naturphilosophie wurde bald von manchen Seiten angefeindet, weil man fürchtete, sie könnte auf Religion, und zumal auf eine andere Ansicht der Geschichte zurückführen. Hatte nun die Natur selbst, ohnerachtet der Unabhängigkeit, in der sie sich vom Menschen behauptet, jene subjektive Philosophie nicht irre gemacht, so vermochte dieß um so weniger die Geschichte, in der man nur das Erzeugniß — allein selbst dieses Wort ist noch zu gut, man muß sagen: das Machwerk der menschlichen Freiheit, d. h. der schrankenlosen, durch nichts geregelten menschlichen Willkür sah oder sehen zu können glaubte. Wendete sich nun aber die Philosophie der Geschichte zu, so mußte sie auch hier

wieder von dem Ersten und Aeltesten ausgehen, d. h. von dem, was auf dieser Seite wieder das Erste und Aelteste ist — und dieß war die vollends ganz beiseit gelassene Mythologie, ohne welche man weder der Geschichte einen Anfang, noch einen Uebergang zum Christenthum finden konnte. Hierüber noch Folgendes.

Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeares anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt, — jene Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht. Wenn daher eine wahre Philosophie der Geschichte vorzüglich und vor allem auch jenen großen Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit theils zu erkennen, theils zu erklären hat, so wird sie den Schlüssel zu dieser Erklärung nur erst in jenen Tiefen finden, aus welchen allein auch die Entstehung der Mythen sich herleiten läßt. Aber nicht bloß der Schlüssel für die Vergangenheit — für das uns im Ganzen so fremd anlassende Alterthum — liegt in der Mythologie, sondern da die Gegenwart nur auf den Grund der Vergangenheit erbaut ist, so ist auch für die Bestimmung des gegenwärtigen geistigen Zustandes der Menschheit die Mythologie ein nothwendiges, nicht zu übergehendes, nicht auszuschließendes Moment. Unstreitig ist der gegenwärtige Zustand des menschlichen Bewußtseyns ganz und gar durch das Christenthum bestimmt. Aber auch das Christenthum ist eine geschichtliche Erscheinung. Möge man annehmen, daß es seiner Quelle, seinem letzten Ursprung nach in das gemeinhin für ganz unbegreiflich Erachtete zurückgehe, aber seine Wirkung ist doch eine offenbare, eine äußere selbst, die sich der geschichtlichen Erklärung nicht entziehen kann, die also auch geschichtlich erklärt werden muß. Wie will man nun jene erstaunenswerthe, gleichsam plötzliche Umkehrung der Welt begreifen, die sich ereignete, als bei der bloßen Erscheinung des Christenthums das Heidenthum zu erblassen, in sich unkräftig zu werden anfing, als vor dem verachteten Kreuz die stolze Macht des Heidenthums sich beugte, ihre Tempel

umgestürzt wurden, ihre Orakel verstummten, wie will man diese größte aller Revolutionen begreifen, wenn man nicht in der Natur des Heidenthums, also der Mythologie selbst die Ursache entdeckt hat, die es jener Einwirkung des Christenthums zugänglich und daher dieser inneren Auflösung und Zerstörung fähig machte? — Die erste, offenbarste und unmittelbarste Wirkung des Christenthums, die Wirkung, die es sich selbst vorzugsweise zuschreibt, war eben die Befreiung der Menschheit von jener Macht der Finsterniß, die im Heidenthum ihre Herrschaft über die Welt erstreckte. Schon daraus folgt aber, daß die Realität des Christenthums (und darum ist es zu thun, denn eine gewisse ideale Bedeutung schreibt ihm jeder, auch der Beschränkteste zu, für die gibt man heutzutage nichts mehr), daß, sage ich, die Realität des Christenthums nicht gründlich erkannt werden kann, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidenthums auf gewisse Weise erkannt ist. Denn, wie ich schon früher sagte, die Realität einer Befreiung richtet oder bestimmt sich nach der Realität dessen, wovon sie befreit, und darum ist ein wahres Begreifen des Christenthums (und was hilft es für oder gegen das Christenthum zu reden, solange es nicht begriffen?) gar nicht möglich ohne vorausgehende Philosophie der Mythologie. Man könnte hier bemerken, dieß gehe also bloß die Theologen an. Aber keineswegs. Das Christenthum gehört nicht bloß diesen, es gehört ebenso wohl dem ächten Geschichtsforscher an; ja wäre es in den Schulen der Theologen schon längst zu einer gemeinen Erscheinung herabgeschätzt, so würde es der großartige Geschichtsforscher noch in seiner erhabenen, geschichtlichen Bedeutung festhalten, wie dieß z. B. Joh. Müller mitten in der Zeit einer flachen und seichten Aufklärung gethan hat.

Die allgemeine Wichtigkeit einer Erforschung der Mythologie als Voraussetzung, die sich das Christenthum selbst gibt, indem es sich als Befreiung vom Heidenthum ankündigt, ergibt sich besonders auch daraus, daß das Heidenthum keineswegs die bloße Erscheinung einer vergangenen Zeit ist, da es auch jetzt fortdauert, und zwar noch immer in sehr großen Massen wirklich existirt. Die Zahl der Polytheisten, d. h. derjenigen, deren Religion auf irgend eine Mythologie gegründet

ist, übertrifft noch immer bei weitem nicht bloß die Zahl der Bekenner des Christenthums und Judenthums, sondern die Zahl der Monotheisten überhaupt, wenn man unter diesen auch die Mohammedaner mitzählt. Nach den jüngsten Berechnungen ist die Gesammtzahl der Monotheisten, also der Juden, Christen und Mohammedaner, 344, die der Polytheisten 656 Millionen. Wenn hier etwa ein Fehler ist, inwiefern nämlich nach den neuesten Behauptungen, Balbis z. B., die gewöhnliche Annahme der Menschenzahl überhaupt zu 1000 Millionen zu groß ist, immer wird das Resultat bleiben, daß die Zahl der Polytheisten die der Monotheisten weit überwiegt. Freilich ist das noch bestehende Heidenthum ein in seiner Wurzel abgestorbenes, verwelktes, verlebtes, nichts Neues mehr hervorbringendes, und die heidnischen Völker sind der Geschichte gleichsam gestorbene, nicht mehr, als lebendige, thätig in sie eingreifende Glieder. Aber nur das, was noch lebendig, beweglich ist, kann auch durch einen fortgesetzten Proceß in etwas anderes übergehen, das Todte aber und Unbewegliche leistet einen Widerstand, der eben darum nicht zu überwinden ist, weil er ein bloß passiver ist, und man müßte also das Heidenthum, um es nicht als todte und daher unüberwindliche Masse sich gegenüber zu haben, erst wieder beleben, oder wenigstens diejenigen Punkte in ihm zu finden und zu entdecken wissen, durch welche es noch mit der wirklichen und wahren Religion zusammenhängt. Zu den merkwürdigen moralischen Erscheinungen unserer Zeit gehört unstreitig auch die große allgemeine Begünstigung der Missionen, d. h. der Versuche, auch die noch am Heidenthum festhaltenden Völker zu christlichen Vorstellungen und Ueberzeugungen hinüberzuführen. Aber ganz andere Erfolge wären von dieser verdienstlichen und jeder Anerkennung werthen Unternehmung zu erwarten, wenn sie von tieferen Einsichten in die Quelle der Mythologie, und also des Heidenthums, unterstützt würde, als nach den bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Missionarien der Fall ist. Die meisten derselben können, wie einige eingestehen, sich gar nicht in die Seele eines Heiden oder z. B. in den Gedankenzusammenhang eines indischen Braminen versetzen, und da sie in den heidnischen Vorstellungen nur Wahn, nur Lüge

zu sehen im Stande sind, können sie auch keinen Zugang zu dem Vorstellungsvermögen dieser Menschen finden, denen ihrerseits der bloß buchstäbliche und formelle Inhalt kirchlicher Rechtgläubigkeit etwas absolut Fremdes seyn und bleiben muß. Man kann es namentlich den geistreichen und scharfsinnigen Indiern nicht verübeln, wenn sie sich sträuben, einen Glauben an Formeln zu heucheln, der ihnen mit nichts in ihrem eignen Glauben, in nichts mit ihrer Weltansicht, ihrer Philosophie, *ihrer* Weisheit zusammenhängt.

Eine Philosophie, welche für die Wirklichkeit als solche keinen Sinn und keinen Platz hat, kommt endlich in Ansehung der Geschichte dahin, sich eine Geschichte zu machen, wie sie seyn sollte, welche gegen die wirkliche Geschichte dann nur ein negatives, abweisendes Verhältniß hat. Z. B. etwas der Art, wie das Christenthum ist, sollte eigentlich gar nicht seyn; es muß also auch als *außer* der *wahren* Geschichte seyend, d. h. es muß als nicht seyend dargestellt werden, nämlich als eine Erscheinung, die nur der Verstandlosigkeit, der willkürlichen oder der unwillkürlichen Täuschung ihren Ursprung verdankt. Eine solche Darstellung der Geschichte möchte gern das Geschehene ungeschehen machen, die Vergangenheit, soweit sie ihren höchst zufälligen Begriffen nicht gemäß ist, als nicht-existent, d. h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, setzen. Ein solches Verfahren geht über die Schranken einer bloß theoretischen Ansicht hinaus, indem es die Continuität der Bildung selbst aufhebt, der Gegenwart ihren Grund, ihre Basis entzieht, damit aber auch die Zukunft völlig in Zweifel stellt. Wir können die Welt einmal nicht von vorn anfangen, damit müßte man bei gehöriger Consequenz bis auf die Eichelkost der Urzeit zurückkommen. Wir können mit allen Künsten das Christenthum nicht aus der Welt schaffen. Wir können weder es selbst ungeschehen machen, noch was in *Folge* des Christenthums sich ereignet hat, jene größte und tiefste Veränderung, von welcher die Welt jemals Zeuge gewesen. Wir müssen das Christenthum anerkennen als *seyend*, so gut wir jede Formation der Natur bestehen lassen müssen. Wir können es so wenig aus der Reihe der Dinge ausstoßen, als wir eine der zahl-

reichen Pflanzenfamilien ausstreichen können, obgleich es mehrere gibt, die wir für unsere Person nicht eben vermissen würden, und deren Abwesenheit vielleicht nicht einmal unserem Verstand als eine Lücke auffallen würde.

Ich will nun nicht noch von denen reden, denen die Vernunft alles Seyn und sonach Gott nur die seyende Vernunft ist, hierüber habe ich mich gleich im Anfang dieses Vortrags hinlänglich erklärt, und will nur bemerken, daß, wenn die Vernunft alles Seyn (und daher umgekehrt alles Seyn die Vernunft) ist, es nicht geringe Schwierigkeit hat, die Unvernunft herbeizuschaffen, deren es doch bedarf, die wirkliche Welt zu erklären. Denn das sieht jeder, daß neben einer mächtigen und starken Vernunft, welche die Dinge allerdings auf gewisse Weise zu regieren scheint, auch ein großer und mächtiger Theil Unvernunft allem Seyn beigemischt sey. Die Vernunft aber kann ewig nur Vernunft seyn; sie kann sich nicht zu einem andern von sich oder gar zu ihrem Gegentheil machen. Die erste Eigenschaft der Vernunft ist, das Unveränderliche, sich selbst Gleiche zu seyn. Woher also das Vermögen, sich in ihr Gegentheil umzusetzen? — Andere nun aber, wenn sie nicht so weit gehen, zu sagen, das Seyn Gottes sey nur das Seyn der Vernunft, wollen wenigstens einen vernünftigen Gott, d. h. sie wollen, daß Gott nicht über die Vernunft thun könne. Damit gestehen sie aber Gott weniger zu, als sie dem Menschen zugestehen, denn selbst dem Menschen wird zugeschrieben, daß er über die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu heißen, ist ein schönes Lob, dennoch empfindet jeder, daß damit nicht viel gesagt sey. Auch darüber ist man einverstanden, daß der Heroismus nicht jedermanns Ding sey, wie der Glaube nicht jedermanns Ding ist, die Vernunft aber ist eben das, was jedermanns Ding ist. Seine Feinde — nicht nur nicht hassen, nicht verfolgen, sondern ihnen wohl thun, ja sie lieben, ist über die Vernunft. Die höchsten Gebote einer großmüthigen und den Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht über die Vernunft thun könnte. Warum sollte also Gott nicht über die Vernunft thun können? In diesem Sinn ist es keineswegs

unvernünftig, zu sagen, die Geheimnisse des Christenthums — oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, das der Gegenstand und eben darum auch die einzige Ursache der Offenbarung ist, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht sey über die Vernunft. Aber jener Entschluß Gottes, der in der Offenbarung sich offenbart, ist darum nicht sofort unbegreiflich, weil er über die Vernunft ist; denn er steht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereignisses, auf das er sich bezieht, so wie zu der Größe Gottes.

Den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was sich schlechthin für vernünftig gibt oder geben will, nicht aber gegen das, was selbst erklärt, über alle Vernunft zu seyn, einen Inhalt zu haben, der in keines Menschen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden, — ja was sich selbst als Thorheit, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Beurtheilungsweise erklärt. — — Nichts trübseliger als das Geschäft der Rationalisten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt. Der kühnste der Apostel, in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt, spricht geradezu von der göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens, sagt er, stärker sey und mehr vermöge als die menschliche Weisheit und die menschliche Stärke [1]. Nur der Starke kann oder darf schwach seyn. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinn haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob sie denn noch nie bemerkt, daß Gott ein Genie sey, der wenig darnach frage, was sie vernünftig oder unvernünftig nennen. Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweise zu begreifen, und wer sie nicht von Anfang, wer sie nicht schon in der Weltschöpfung begriffen hat, der wird sie freilich nachher und später, etwa bei der Erlösungslehre, nicht wohl begreifen. Es ist auch nicht jedem gemeinen Denken

[1] *Τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί· καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί.* 1 Cor. 1, 25.

gemäß, und es muß ihm wunderlich vorkommen, daß Einer und derselbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint, auch dieß ist gegen den Satz des Widerspruchs, wie er gemeinhin verstanden wird, und dennoch ist eben dieß das Verhältniß Gottes in der Schöpfung, daß er eben das setzt, was er selbst unmittelbar auch wieder verneint. Freilich müssen wir sagen: er ist ein anderer als der B setzende, es bejahende, ein anderer als der es verneinende; aber wir sagen nicht: er ist als jener und als dieser ein anderer Gott, sondern: die Gottheit (d. h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs — dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu seyn, und doch dabei nicht auseinander zu gehen, sondern zu bleiben, der Er ist. Ja nicht einmal bloß in Gott, selbst im Menschen, soweit ihm ein Strahl von Schöpfungskraft verliehen ist, finden wir dasselbe Verhältniß, diesen selben Widerspruch, eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sie beschränkende und bildende, eigentlich also negirende Kraft in demselben Subjekt entgegensteht. Jedes Geistes Werk zeigt sogar dem sinnigen Kenner, ob es aus einem harmonischen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob eine von beiden, und welche im Uebergewicht gewesen. Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit ist da, wo die Form gegen den Inhalt zu schwach erscheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet statt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen. Einen unendlichen Inhalt — also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint —, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d. h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst.

Gott ist keineswegs ein Gegensatz der Endlichkeit, und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste, künstlerische Natur, daß er das Endliche sucht,

und gleichsam nicht ruht, bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat. Das Beschränkte des Christenthums, wovon manche reden, ist gerade Zweck, ist Absicht.

Man kann schon darin eine göttliche Thorheit sehen, daß Gott überhaupt mit einer Welt sich eingelassen, da er in ewiger Selbstgenügsamkeit an der bloßen Beschauung der durch ihn möglichen Welt sich erfreuen konnte. Aber die Schwäche Gottes — τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ — kann man insbesondere in seiner Schwäche für den Menschen erkennen. Aber in dieser Schwäche ist er stärker als der Mensch. Sein Herz ist groß genug, um alles fähig zu seyn. In der Schöpfung zeigt er vorzüglich nur die Macht seines Geistes, in der Erlösung die Größe seines Herzens. Dieß war gemeint, wenn ich sagte, die Offenbarung — oder die That, welche Inhalt der Offenbarung ist — sey seine persönlichste That. Denn gleichwie wir einen Menschen nicht seinem eigentlichen Selbst nach zu kennen meinen, wenn wir etwa nur seinen Geist kennen (denn dieser ist, je mächtiger, desto mehr etwas gewissermaßen Unpersönliches, etwas von ihm, von seinem Willen Unabhängiges), wie wir erst den Menschen selbst zu kennen glauben, wenn wir die Aeußerungen seines Herzens kennen gelernt, so ist Gott dem Menschen eigentlich erst in der Offenbarung wahrhaft persönlich geworden. Hier steht er dem Menschen wie ein Mensch entgegen, und was von Mose gesagt wird, daß Gott mit ihm nicht durch Gesichte und Träume, sondern von Angesicht zu Angesicht gesprochen habe, das gilt von der Offenbarung überhaupt, das Verhältniß in der Offenbarung ist ein unmittelbares und persönliches.

Eine große That meint man doch sonst nicht dadurch herabzusetzen, daß man sagt, sie sey über alle menschlichen Begriffe. So ist auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzusetzen. Es gibt selbst menschliche Thaten und Handlungen, die nicht jeder versteht. Wie viele Menschen gibt es wohl, die fähig gewesen wären, wie Sokrates zu sterben. Man darf mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß für den größeren Theil seiner Zeitgenossen seine Ankläger weit vernünftigere Leute waren als er, wie sie denn gewiß in einem ähnlichen Fall, wo

es ums Leben ging, vor den Richtern sich ganz anders benommen hätten als Sokrates. — Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen ansehnlichen Theil seines Reichs bis an den Taurus abzutreten, ihm seine Tochter zur Ehe zu geben u. s. w., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre, würde er diese Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: Et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweise überstieg die Begriffe des Parmenio, seines übrigens vertrautesten Freundes. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung über dem andern steht Gott über den Menschen. In diesem Sinn allein also sind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menschlichen Begriffe, nicht daß wir sie gar nicht begreifen können, sondern daß wir, um sie zu begreifen, zu einem Maßstab greifen müssen, der alle gewöhnlichen menschlichen Maßstäbe übertrifft. Darum verliert, wie ich schon bemerkt, durch dieses Begreifen das Erstaunenswerthe nichts an dieser Eigenschaft. Auch nur ein solches absolut-Erstaunenswerthes bringt die langwierige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe. Nur wenn wir das erkennen müssen als geschehen, quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann, nur das bringt uns zum Stillstand. Es muß ein finis quaerendi et inveniendi seyn, ein Ziel, bei dem der nie ruhende Geist ruht; denn sonst wäre alles Wissen eitel, d. h. zwecklos. Es muß also etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menschliche Wissen, das einen unendlichen Trieb zur Fortschreitung und Bewegung in sich hat, bekennen muß, nicht weiter fortschreiten zu können, wo es also verstummt.

Der wahre Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung kann also nur seyn, theils die Betrachtung überhaupt auf diesen über allem nothwendigen Wissen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede seyn kann, zu erheben (dieß war die Hauptabsicht dieser ersten Vorlesung über den besonderen Theil der Philosophie der Offenbarung); ich wünsche, es möge mir gelungen seyn, Sie mit diesem Standpunkt im Allgemeinen vertraut zu machen; — theils kann die Absicht einer Philosophie der Offenbarung nur seyn, jenen Entschluß, der

der eigentliche Gegenstand und insofern auch die einzige Ursache aller Offenbarung ist, zwar nicht a priori zu begründen (denn wenn dieser Entschluß nicht schon da, schon offenbar wäre, würde keine Vernunft wagen dürfen noch selbst wagen können, einen solchen für möglich zu halten), wohl möglich aber ist, ihn, nachdem er da ist, theils überhaupt, theils in seiner Ausführung begreiflich zu machen. Dieses also ist das Zweite in einer Philosophie der Offenbarung. Daß man nun aber dieß nicht unbedingt, unter jeder Voraussetzung unternehmen könnte, habe ich hinlänglich gezeigt.

Nicht jeder Philosophie ist es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvoraussetzung ist: ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott. Stünde der Mensch zu Gott in keinem andern Verhältniß als dem des Erkennens, so könnte die höchste Absicht einer Offenbarung nur etwa Belehrung seyn. Darauf beschränkt sich denn auch nach der immer allgemeiner gewordenen Vorstellung der ganze Zweck der Offenbarung. Allein Belehrung ist doch bloß möglich über das, was schon Ist, über ein schon bestehendes Verhältniß, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgestellt wird. Die Offenbarung, wenn sie bloß in Belehrung bestünde, könnte also in dem Verhältniß des Menschen zu Gott nichts ändern. Denn wäre es ihre Absicht, ein anderes oder neues Verhältniß an die Stelle des früheren zu setzen, so müßte dieses Verhältniß erst gesetzt werden, und dieses könnte nur durch einen wirklichen Actus, durch eine solenne oder ausdrückliche That geschehen. Dann könnte aber eben die Offenbarung nicht in bloßer Belehrung bestehen, dieser Actus, diese That wäre dann selbst die Hauptsache der Offenbarung. Alle diejenigen Ansichten, welche die Absicht der Offenbarung in bloße Belehrung setzen, kommen daher auch unwillkürlich dahin, als Inhalt dieser Belehrung nur das schon vor aller Offenbarung bestehende, und insofern natürlich zu nennende Verhältniß des Menschen zu Gott anzugeben. Diese Belehrung, die für sich kein neues Verhältniß hervorbrächte oder einsetzte, könnte nur den Inhalt der ohnedieß schon vorhandenen sogenannten allgemeinen Religion wiederholen und nur etwa

klarer, deutlicher, eindringlicher darstellen; damit hörte aber auch die Offenbarung selbst auf einen besondern Inhalt zu haben. Dieser Zweck einer neuen, bloß eindringlicheren Darstellung des schon bestehenden Verhältnisses, des Inhalts der allgemeinen Religion, dieser Zweck hätte sich auch schon in den Wegen der allgemeinen Vorsehung erreichen lassen. Will man also die Offenbarung als etwas Besonderes festhalten, und nicht in ein, wenn auch ausgezeichnetes, doch nur gemeingeschichtliches Ereigniß auflösen, so muß man einen reellen, nicht einen bloß ideellen oder didaktischen Zweck ihr unterlegen. Ein reeller Zweck setzt aber nothwendig ein ursprünglich reelles Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott voraus. Hienge der Mensch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weise als durch das Verhältniß des reinen Erkennens zusammen, so wäre das besondere reelle Verhältniß, das man Gott zum Menschen in der Offenbarung zu geben sucht; ein völlig unbegründetes und unbegreifliches. Ein reelles Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott ist nun aber schon vor aller Offenbarung durch die Philosophie der Mythologie dargethan und auf einer so breiten Basis begründet, daß ich es als unerschütterlich feststehend annehmen darf. Der Hauptgrund zu einer Philosophie der Offenbarung wäre also schon gelegt, eine Offenbarung wäre nicht mehr überhaupt unbegreiflich. Speciell, auch in der Ausführung begreiflich aber wird die Offenbarung nur dadurch, daß schon das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott ein vermitteltes ist. Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt erschaffen. Dieselbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch bestimmteren und noch persönlicheren Sinn wieder. Dieses allein durch den Sohn geschaffene und daher auch nur durch den Sohn wiederzubringende oder wieder herzustellende Seyn ist uns aber auch schon durch das Frühere gegeben, so daß wir unmittelbar an die Ausführung der Philosophie der Offenbarung gehen können.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anders, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Principien zurückführen, die ihr schon von andern Seiten her bekannt und gegeben sind. Sie will, wie schon gesagt, keine eigentliche Lehre aufstellen, etwa eine speculative Dogmatik; denn sie will überhaupt nicht dogmatisch seyn. Wie sie nun dabei mit andern Darstellungen des Inhalts der Offenbarung, die insgemein dogmatisch sind, übereinstimme, kümmert sie nicht. Inwiefern sie selbst darauf verzichtet, eine Lehre zu seyn, dürfen wir uns außer allem Conflikt mit einer schon aufgestellten oder geltenden Lehre gesetzt denken. Da wir selbst nicht dogmatisch verfahren, können wir auch keine Antithesis gegen ein sonst festgestelltes oder angenommenes Dogma beabsichtigen. Die Sache, die Offenbarung selbst ist älter als jedes Dogma; wir aber haben bloß mit der Sache zu thun, nicht mit den verschiedenen subjektiven Auffassungsweisen, wie sie sich in diesem oder jenem Zeitalter geltend gemacht haben. Jedem ist bekannt, welche Veranlassungen die Kirche hatte, den Inhalt der christlichen Offenbarungen auf gewisse bestimmte, kein Ausweichen weder zur Rechten, noch zur Linken verstattende Formeln zurückzuführen. Wer die Umstände kennt, durch welche die Kirche zu solchen Formeln genöthigt worden, weiß auch, daß diese Formeln nicht immer unter die Zeichen oder Merkmale

eines glücklichen Zustandes der Kirche zu zählen sind. Es ist unvermeidlich und kann gar nicht anders seyn, diese Formeln konnten zu jeder Zeit nur dem wissenschaftlichen Bewußtseyn dieser Zeit gemäße seyn. Nun setzt aber die Offenbarung durch ihren ganzen Inhalt ein Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus, wie es keine frühere Philosophie nach den damals gegebenen Mitteln begreifen konnte. Wird aber der Inhalt der Offenbarung auf einen ganz andern Standpunkt, als auf den er ursprünglich berechnet ist, herabgesetzt, eine durchaus überschwängliche Sache zu bloß abstrakten, nur auf endliche Verhältnisse und Dinge anwendbaren Begriffsbestimmungen herabgezogen, so muß dieser Inhalt verzerrt, und durch diese Versetzung auf einen ihm ganz unangemessenen Standpunkt völlig unverständlich werden. Es hilft nichts diese Unverständlichkeit damit zu entschuldigen, daß die Lehre ein Geheimniß sey. Denn, entweder ist sie wirklich ein Geheimniß — nun dann müßten wir uns überhaupt enthalten von ihr zu reden, und am allerwenigsten sie in feste, starre Begriffsbestimmungen einschließen wollen, oder sie ist ein offenbares Geheimniß, d. h. ein Geheimniß, das für uns aufgehört hat ein solches zu seyn, dann muß sie, um etwas für uns, um also eine wirklich geoffenbarte zu seyn, nothwendig auch verständlich seyn. Die Wissenschaft oder Philosophie der frühern Zeit konnte sich zu dem Inhalt der Offenbarung in kein anderes Verhältniß setzen, als in dem sie sich auch zu der Natur, ja zu der gesammten Wirklichkeit befand. Wie sie nun hier gewisse allgemeine Begriffe suchte, mit denen als äußeren Handhaben sie die Natur anfassen zu können dachte, gerade so suchte sie auch die Mittel, den Inhalt der Offenbarung auszusprechen und verständlich zu machen, nicht in der Offenbarung selbst, sondern außer ihr in der jedesmaligen Philosophie, und so führt die dogmatische Theologie noch jetzt scholastische Bestimmungen mit sich, die einer längst vergangenen Zeit und nicht mehr der Philosophie unseres Jahrhunderts angehören. Die eigentliche Scholastik hatte die Theologie ganz von ihrem natürlichen Boden, dem geschichtlichen, hinweggerissen, und sie in eine fast ganz ungeschichtliche Doctrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geschichtliche Geist, und

besonders in Bezug auf die Offenbarung, schon darum, weil sie auf die Quellen zurückging und diese als einzige Auktorität anerkannte. Inzwischen konnte sie auch nicht sogleich aller scholastisch-dogmatischen Bestimmungen sich entschlagen; als aber der geschichtliche Geist immer mehr scholastische Formen verschmähte und eine völlige Unabhängigkeit von ihnen ansprach, da wurde die Theologie auf das Extrem einer anderen im entgegengesetzten Sinne geistlosen Behandlung getrieben, nämlich das Extrem der bloß äußerlich geschichtlichen, insofern aller Wissenschaft ermangelnden Behandlung, indem man von jener tief-innerlichen geschichtlichen Methode, welche zugleich die wahrhaft wissenschaftliche ist, keinen Begriff hatte. Das Verfahren dieser bloß äußerlich geschichtlichen Behandlung war ungefähr folgendes: Es existiren, sagte man, gewisse Bücher, die von Anhängern eines gewissen Jesus geschrieben sind, der sich selbst Christus nannte. An ihrer Aechtheit, d. h. daran, daß sie von den unmittelbaren Schülern herrühren, läßt sich nicht zweifeln. Ebensowenig an der Wahrhaftigkeit dieser Zeugen, noch, nach dem, was sie uns von dem Charakter ihres Meisters erzählen, an der Wahrheit Christi selbst, der behauptete, ein göttlicher Gesandter zu seyn, ja in einer Verbindung mit Gott zu stehen, deren kein Mensch, deren nur eine selbst göttliche Person fähig ist. Wir müssen also dem Zeugniß Christi und der Apostel Glauben schenken. Die Art, wie diese Beweise geführt wurden, erinnerte nur allzusehr an die Beweise, wie sie vor Gericht und von Advokaten geführt zu werden pflegen. War nun einmal dieser Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apostel und Christi erwiesen, so bedurfte es in Ansehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologisch-grammatisch zu zeigen, diese oder jene Stelle der neutestamentlichen Bücher enthalte diese oder jene Lehre; man begnügte sich, sagen zu können: hier steht es; wie man es nun aber übrigens sich begreiflich oder auch nur verständlich machen wollte, wurde jedem selbst überlassen.

Außer diesen zwei Behandlungsweisen 1) der scholastischen und 2) jener bloß äußerlich historischen, gab es nur noch eine dritte, in der sich das Bedürfniß eines wahren, innern Verständnisses ankündigte,

die mystische. Inwiefern diese auf das Innere der Sache selbst ging, stand sie allerdings über den beiden ersten, aber theils suchte sie dieses Innere selbst nicht auf dem Wege klarer, wissenschaftlicher Erkenntniß, sondern mehr auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung unter den Einflüssen eines fromm erregten, aber seiner selbst nicht mächtigen Gefühls, dessen Aeußerungen, anstatt objektiv erklärend, das Innere aufschließend, vielmehr selbst mystisch, d. h. unklar und wenigstens nicht allgemein überzeugend waren, anderntheils wurde von der mystischen Theologie die äußere und geschichtliche Seite der Untersuchung zu sehr vernachlässigt; es war, als ob sie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. Allein das Christenthum ist unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß. Die Grundlage für jede Darstellung, welche wirklich das System der Offenbarung enthalten soll, ist Gelehrsamkeit und gelehrte Untersuchung. Erst wenn man des Materials durch strenge und genaue Kritik sich versichert hat, darf man daran denken, jenes System zu finden, das in den ächten Urkunden des Christenthums überall nur vorausgesetzt, aber nirgends vollständig ausgesprochen ist. Denn dasjenige System wird erst das wahre seyn, welches alle einzelnen Finzerzeige oder Aeußerungen der Schrift, ohne eine derselben auszuschließen, in sich vereinigt und eben durch diese Vereinigung erklärt. Dabei hat man noch außerdem zu suchen, daß man der Einfachheit dieser Aeußerungen so nahe als möglich bleibe, und nicht, wie es von den meisten Mystikern geschehen ist, einen dem Christenthum völlig fremden Schwulst in dasselbe hineinlege. Der Mysticismus versteht das Geschichtliche so wenig als der Rationalismus; es sind allegorische Erklärungen, auf welche der Mysticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen. Es ist von wahren Kennern, z. B. Pascal, schon längst bemerkt worden, wie Christus und die Apostel von den erhabensten Dingen nur in den einfachsten und natürlichsten Ausdrücken reden. Ein Schriftsteller, dem übrigens nicht außerordentlicher Tiefsinn vorzuwerfen ist, der in früherer Zeit durch seine Apologie des Sokrates der rationa-

listischen Denkweise Vorschub geleistet, kommt in einem späteren Werk über den Geist des Urchristenthums auf den Gedanken, das Christenthum erscheine gleichsam als ein Mittel zwischen orientalischer und occidentalischer Bildung, indem es Ideen des Orients ohne alle orientalische Schwulstigkeit mit attischer Klarheit und Einfachheit vortrage. In der That vereinigt sich in den meisten Theilen des N. T. mit der unergründlich scheinenden Tiefe eine solche Klarheit und natürliche Ruhe des Ausdrucks, daß sie von allem, was die Literatur aufzuweisen hat, am meisten an jene stillen aber tiefen Wasser in den klassischen Werken des Alterthums erinnern. Wie nun in den Reden Christi und der Apostel auch das Erhabenste nur natürlich erscheint, so kann die Absicht einer wahren Philosophie der Offenbarung eben auch nur seyn, den Inhalt der Offenbarung, der in den wissenschaftlichen Darstellungen nicht bloß als übernatürlich, sondern meist zugleich als unnatürlich erscheint, diesen Inhalt so natürlich und begreiflich als möglich darzustellen. Dieß kann jedoch nur in einem größern Zusammenhang geschehen, in welchem das Christenthum zwar die höchste und eminenteste Erscheinung, aber doch nur das letzte, alles beschließende Glied ist. Auch bei dem Christenthum soll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgend einer Philosophie in Uebereinstimmung zu setzen, sondern umgekehrt, von welcher Art muß die Philosophie seyn, um auch das Christenthum in sich aufnehmen und begreifen zu können? Ich erkläre übrigens noch ausdrücklich, daß es nicht um einen Erweis, sondern nur um die Erklärung des Christenthums zu thun ist, das wir als Thatsache voraussetzen — freilich als die höchste und entscheidendste Thatsache der ganzen Geschichte, wofür es ohnedieß von jedem erkannt werden muß — aber doch nur als Thatsache kommt es in Betracht, vom Christenthum als Lehre ist eigentlich nicht die Rede; ich will nun einmal das Christenthum nicht anders betrachten, als wie ich auch die Mythologie betrachtet habe, nämlich als eine Erscheinung, die ich soviel möglich aus ihren eignen Prämissen begreiflich machen, die ich also eigentlich nur sich selbst erklären lassen will. Indem ich, wie schon erklärt, keinen Anspruch mache etwas Dogmatisches aufzustellen, hoffe ich um so mehr,

arglos und ohne Besorgniß vor Mißdeutung mich äußern zu dürfen, und gehe nun sogleich zur Sache.

Je gesteigerter der Inhalt der Offenbarung ist, je mehr Verwickelungen er darbietet, desto mehr mache ich mir zum Gesetz, die Entwicklung von der Hauptsache anzufangen und zu allererst den Grundgedanken des Christenthums mit dem Vorbehalt auszusprechen, alsdann jede einzelne Bestimmung desselben zu erklären und nachzuweisen. Unter der Offenbarung nämlich, welche wir als Gegensatz der Mythologie oder des Heidenthums betrachten, verstehen wir nichts anderes als das Christenthum; denn die alttestamentliche Offenbarung ist doch nur das Christenthum in der Ahndung und Weissagung; insofern wird sie selbst erst in dem Christenthum und durch dasselbe begriffen. Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist aber ganz allein die Person Christi; diese ist zugleich die Verbindung des A. und N. T. Denn auch der einzige letzte Inhalt des A. T. ist der Messias. Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen. Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums.

Jeder, der sich nicht schon gewöhnt hat, den klarsten Aussprüchen des N. T. Gewalt zu thun, muß wohl gestehen, daß der Person Christi im N. T. durchaus eine höhere als bloß menschliche oder gemeingeschichtliche Bedeutung zugeschrieben wird. Auf der andern Seite muß es jedem schwer fallen, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschienen ist, die für ihn eine bloß historische ist, es muß ihm ungemein schwer fallen, einer solchen Persönlichkeit nachher eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben; er wird sich natürlich geneigt finden, dieß nur als eine Vorstellung anzusehen, mit der im weiteren Fortgang die Person des großen Religionsstifters umgeben und verherrlicht worden. Wer von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte. Wir

aber kommen von einer Welt her, in der eine solche Persönlichkeit verstanden und begriffen werden kann. Wir *kennen* von Weltzeiten her eine demiurgische Persönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seyns, damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Zwar hört sie damit nicht auf *in sich selbst* göttliche Persönlichkeit zu seyn, innerlich wird sie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewußtseyn ist dasselbe, aber gegenüber dem neu erregten Princip (das nicht seyn sollte) ist sie wieder im Zustand der Negation und des Leidens — gegenüber von diesem Seyn, das sie erst wieder sich zu unterwerfen hat, ist sie nicht mehr Herr, sondern zunächst bloß *natürlich* wirkende Potenz. Denn das Princip, das nicht seyn sollte, ist doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden — durch einen Proceß, dem sie sich nicht entziehen kann, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist, sie kann sich nicht versagen, außer sie müßte das menschliche Bewußtseyn ganz aufgeben, sich vernichten, zerstören lassen, aber dieß ist gegen ihren eignen, zwar verborgenen, aber noch immer göttlichen Willen, wie gegen den Willen des Vaters, der nicht will, daß die Welt verloren sey. — Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtseyn sich zum Herrn jenes Seyns gemacht hat, wo sie wieder eine Herrlichkeit hat und also *insoweit* auch (äußerlich) wieder göttliche Persönlichkeit ist. Aber sie ist göttliche Persönlichkeit als Herr über das Seyn, das *nicht* der Vater ihr gegeben hat — das Seyn, das sie unabhängig von dem Vater besitzt. Dadurch ist sie selbst *unabhängig* von dem Vater und daher in diesem Moment ihrem *Seyn* nach als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit zu bestimmen: als göttliche, weil sie Herr des Seyns, als außergöttliche, weil sie dieses Seyn als ein ihr von Gott *nicht* gegebenes, also von dem Vater unabhängiges besitzt, mit dem sie also auch anfangen kann, was sie will, und es als ein von dem Vater unabhängiges *fortwährend* besitzen könnte. *Darin* besteht ihre Freiheit. *Das* muß man wissen, um jenen *Gehorsam* Christi, von dem so viel die Rede, und an dem zugleich so viel gelegen ist, zu

verſtehen. Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigner Herrlichkeit exiſtiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem Weſen nach, aber doch actu Gott ſeyn. Dieſe Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verſchmähte der Sohn, und darin iſt er Chriſtus. Das iſt die Grundidee des Chriſtenthums.

Ich will dieſen Grundgedanken und deſſen Prämiſſen nochmals auseinanderſetzen; es kommt bei dieſem Uebergang vorzüglich darauf an, den Zuſtand zu beſtimmen, worin ſich die vermittelnde Potenz befindet, indem ſie als Chriſtus erſcheint; das Wichtigſte iſt, die Unabhängigkeit, die ſelbſtändige Exiſtenz zu begreifen, in welcher ſie ſich hier gegenüber von Gott befindet.

Diejenige göttliche Perſönlichkeit, die wir als die zweite beſtimmt haben, war in der Schöpfung bloß Potenz, wie das Gezeugte auch nur erſt Potenz iſt, ſolange es ſich noch zu verwirklichen hat. Das Seyn war urſprünglich nur bei dem Vater, der daher allein urſprünglich Gott iſt, — die Gottheit des Sohns wird überall als eine vom Vater abgeleitete anerkannt, die chriſtliche Theologie nennt in dieſem Sinn den Vater fontem et principium divinitatis. Am Ende der Schöpfung aber iſt der Sohn, was der Vater iſt. Denn er beſitzt das Seyn, er beſitzt es zwar nicht, wie der Vater, urſprünglich, aber er beſitzt es als ein ihm gegebenes, d. h. als Sohn[1]. Doch iſt dieſes Seyn kein von dem Vater unabhängiges, kein ihm eignes Seyn, kein Seyn, das er außer dem Vater und für ſich beſäße[2]. Aber durch Schuld des Menſchen iſt jenes in der Schöpfung überwundene Princip (in deſſen Ueberwindung der Sohn ſich verwirklicht hatte) wieder erregt und damit eine neue Spannung geſetzt, die ſich von der früheren (in der Schöpfung) dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht eine göttliche, ſondern eine gegen den göttlichen Willen und bloß durch den Menſchen geſetzte iſt. Der Menſch hat ſich das ausſchließliche göttliche

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 317 ff.; vergl. S. 333 ff. D. H.

[2] Vergl. den Anfang der 16. Vorleſung, S. 337 des vorherg. Bds. D. H.

Recht angemaßt, jene allem zu Grund liegende, alles ins Werk ſetzende Potenz, den Anfang der Schöpfung ſelbſt wieder aus der Innerlichkeit und Verborgenheit hervorzurufen, gleichſam das Myſterium der Schöpfung wieder äußerlich zu machen; indem er ſich aber auf dieſe Weiſe der zeugenden (väterlichen) Potenz bemächtigte, machte er ſich — zum Vater, d. h. zum Setzenden des Sohns[1]. Aber eben dadurch iſt der Sohn in ein dem Vater gegenüber ſelbſtändiges Seyn, das er bisher nicht hatte, er iſt außer Abhängigkeit von dem Vater geſetzt. Nicht innerlich, aber äußerlich. Es kann nicht gemeint ſeyn, daß er innerlich, in ſich ſelbſt das Bewußtſeyn ſeiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre ſich als göttliche Perſönlichkeit oder als Perſönlichkeit überhaupt zu wiſſen. Aber daß er ſich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an ſeiner äußerlichen Unabhängigkeit nichts. In dieſem vom Vater unabhängigen Seyn verhält er ſich zuerſt nur als Potenz und muß als ſolche wirken, die Potenz muß das durch die innere Nothwendigkeit ihrer Natur ihr Vorgeſchriebene thun. Denn das Verhältniß zwiſchen B und A^2 iſt, wie Sie wiſſen, dieſes: wird B im Stande der bloßen Potenz gedacht, ſo iſt A^2 actus purus, erhebt ſich aber B, oder wird dieſes ad actum erhoben, dann wird A^2 zur Potenz, und zwar zur unmittelbaren Potenz, d. h. zur Potenz, die nur Einen Willen haben kann, nämlich ſich durch Ueberwindung des Entgegenſtehenden in den actus purus wiederherzuſtellen. Der Sohn wird alſo wieder zum wirken Müſſenden, wie in der Schöpfung; es iſt ein neuer Proceß geſetzt, und zwar ein Proceß im menſchlichen Bewußtſeyn, denn alles geht nun in dieſem vor, nur um dieſes handelt es ſich, denn nur in ihm iſt auch das B wieder erhoben[2]. Am Ende dieſes Proceſſes nun — des mythologiſchen — hat ſich die vermittelnde Potenz ex potentia in actum und damit als Herrn des Seyns (zunächſt des menſchlichen Bewußtſeyns, aber dadurch des Seyns überhaupt), und weil in den Beſitz des Seyns — in die Herrlichkeit —,

[1] Dieſer Ausdruck erklärt ſich aus S. 371 (cf. S. 367) des vorhergehenden Bandes. D. H.

[2] Vergl. S. 369 und 370 im vorhergehenden Band. D. H.

hat sie sich auch wieder in ihre Gottheit hergestellt; nicht in die wahre Gottheit — denn die wahre Gottheit kann sie nur in Gemeinschaft mit dem Vater besitzen, von dem sie noch immer getrennt ist, aber sie ist wenigstens, um gleich den Ausdruck eines Apostels zu brauchen, ἐν μορφῇ θεοῦ — nicht wahrer Gott, aber in Gestalt Gottes; denn der Form nach ist sie Herr, und sie kann actu Gott seyn. Dieß ist der Moment, in dem wir die vermittelnde Persönlichkeit auffassen, in dem wir sie denken müssen, ehe sie als Christus erscheint.

Zum Verständniß des Christenthums ist es durchaus nothwendig, es ist die conditio sine qua non des Eindringens in den wahren Sinn desselben, daß diese Abgeschnittenheit des Sohns von dem Vater, dieses sein in eigner Gestalt und daher auch in völliger Freiheit und Unabhängigkeit von dem Vater Seyn begriffen werde. Nicht nur eine Menge Stellen und Ausdrücke des Neuen Testaments (von denen sogleich näher die Rede seyn wird), sondern die ganze Oekonomie desselben, der ganze Sinn der christlichen Veranstaltung ist ohne dieses dem Christenthum (der Erscheinung der zweiten Potenz — als Christus) vorangegangene außer dem Vater und unabhängig von ihm Gesetztseyn des Sohns rein unverständlich. Denn wie könnte z. B. von einem Verdienst Christi die Rede seyn, von einer freiwilligen Erniedrigung, von einer Ergebung in den Willen des Vaters, von einer Verleugnung seiner selbst, einem Gehorsam u. s. w., wenn er nicht eine vom Vater unabhängige Existenz hatte, wenn er nicht eine Herrlichkeit hatte, in der er unabhängig vom Vater existiren, eine Göttlichkeit, die er für sich geltend machen konnte? Daß er dieß verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin also liegt die Grundidee des Christenthums. Diese Grundidee will ich nun zuerst in der Schrift selbst nachweisen.

Die eigentlich klassische Stelle ist die Phil. 2, 6—8. Jene herrliche, das tiefste Geheimniß aufschließende Stelle heißt: Jeglicher unter Euch sey gesinnet, wie Jesus Christus auch gesinnet war, der, da er in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich (eigentlich: auf gleichem Fuß) zu seyn, sondern entäußerte sich

ſelbſt und nahm Knechtsgeſtalt an, und ward gleich wie ein anderer Menſch und an Geberden als ein Menſch erfunden, demüthigte ſich ſelbſt und ward gehorſam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz. Wie will man ohne jenen von uns angenommenen Zwiſchenzuſtand dieſe Stelle erklären? Die gewöhnliche Erklärung kennt nur 1) den Zuſtand vor ſeiner Erniedrigung, in der reinen Gottheit, 2) den Zuſtand in ſeiner Erniedrigung: wir einen dritten, da er als außergöttliche Perſönlichkeit geſetzt iſt, ohne darum ſchon Menſch zu ſeyn. Iſt hier, wie nach der gewöhnlichen Dogmatik, von Chriſtus vor ſeiner Menſchwerdung die Rede, d. h. von dem, der noch in der Einheit mit dem Vater und darum ſelbſt wahrer Gott iſt, wie kann alsdann von ihm geſagt werden: Er hielt es für keinen Raub, auf gleichem Fuß mit Gott zu ſeyn, die Gottheit an ſich zu reißen? Denn, was man beſitzt, braucht man doch nicht an ſich zu reißen. — Allein die Stelle kann auch ſchon in bloß ſprachlicher Hinſicht gar nicht ſo verſtanden werden. Ich muß zu dem Ende das Griechiſche anführen. Es heißt: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Es iſt eine Eigenthümlichkeit des Apoſtels Paulus, ſich gerade da, wo er das Tiefſte, Geheimnißvollſte berührt, aufs ſchärfſte und genaueſte auszudrücken, ſo daß man durch genaue Beobachtung ſeines Sprachgebrauchs den Sinn ſelbſt in den dunkelſten Stellen wohl erreichen kann. Wer wird ſich nun vorſtellen, daß Paulus, wenn er von der Weſenseinheit reden wollte, in der die gewöhnliche Vorſtellung den Sohn bis zur Zeit der Menſchwerdung mit dem Vater ſeyn läßt — wenn er dieſe weſentliche Einheit ausdrücken wollte, wie hätte er ſich gerade des Worts μορφή bedient, was ſonſt überall, auch in ſeinen abgeleiteten Formen, vielmehr das Gegentheil des Weſens bedeutet, z. B. in einer andern Stelle[1], wo von Menſchen geſagt iſt, welche die μόρφωσις, d. h. die äußere Form, Geſtalt der Gottſeligkeit, an ſich tragen, denen aber das Weſen fehlt? Das Wort μορφή wird ja gleich nachher wieder gebraucht: μορφὴν δούλου λαβών; nun war doch dieſe Knechtsgeſtalt, die der Sohn annahm, nicht eine

[1] 2 Tim. 3, 5.

wesentliche, inhärirende, sondern nur eine angenommene, mithin eine wirkliche zwar, aber doch nur zufällige. Wie kann nun in einer und derselben Periode dasselbe Wort in einem ganz verschiedenen Sinn genommen werden? Wie kann μορφὴ θεοῦ wesentliche Gottheit bedeuten, das unmittelbar folgende μορφὴ δούλου aber bloß angenommene, vorübergehende Knechtschaft? Das alles ist undenkbar für jeden, der gesunde Begriffe von Auslegung hat. Dagegen konnte von dem Sohn in jenem Zwischenzustand, da er unabhängig von dem Vater, Herr des Gott und dem Vater entfremdeten Seyns war, mit der größten und strengsten Eigentlichkeit (und diese muß bei einem Schriftsteller wie Paulus durchaus die Regel der Hermeneutik, der Erklärung abgeben), in jenem Zustand konnte von dem Sohn nichts eigentlicher gesagt werden, als: er war oder befand sich ἐν μορφῇ θεοῦ, d. h. er war zwar nicht wahrhaftig und dem Wesen nach Gott (denn dieß konnte er nur in der Einheit mit dem Vater seyn), aber doch specie, actu, er hatte wenigstens das Aeußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrschaft über das Seyn besteht. Damit stimmt nun auch das zweite Wort ganz überein, dessen sich der Apostel hiebei bedient. Er sagt nicht: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὤν, sondern ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Nun wird aber in dem genaueren Sprachgebrauch, besonders Pauli, ferner Lucä, der, wie allgemein bekannt, hinsichtlich dieses Sprachgebrauchs aufs bestimmteste mit Paulus übereinkommt, das Wort ὑπάρχειν niemals von dem wesentlichen, dem essentiellen, sondern bloß von dem aktuellen und insofern zufälligen Seyn gebraucht. Es wird gebraucht z. B. von zufälligen, körperlichen Fehlern, selbst in der Apostelgeschichte (14, 8) von einem, der von Geburt lahm war: χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων. Deßgleichen wird ὑπάρχειν gebraucht von vorübergehenden Zuständen, wie Apostelgeschichte 7, 55 von Stephanus, der den Himmel offen sieht: ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος κ. τ. λ. Paulus sagt von der Zeit, da er noch ein Verfolger der Christen war: ζηλωτὴς ὑπάρχων (Gal. 1, 14); Christus bei Lukas (9, 48.): Welcher der Kleinste unter Euch allen ist, der wird der Größte seyn: ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων

(hier wird also das Wort von dem Seyn gebraucht, das einer nicht dem Wesen, sondern der Gesinnung nach hat), οὗτος ἔσται μέγας (hier wird εἶναι von dem wahren, dem wesentlichen Seyn gebraucht; der Sinn ist: Wer sich zum Kleinsten macht, der wird der Größte wahrhaft seyn). In der Apostelgeschichte in der Rede Pauli an die Athener (K. 17) sagt er: Gott, der die Welt gemacht hat, dieser, Herr des Himmels und der Erde seyend, οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Das Verhältniß, in welchem Gott Herr des Himmels und der Erde ist, ist nicht ein wesentliches (denn sonst wäre es ein nothwendiges), wohl aber ist es ein aktuelles und in höherem Sinne zufälliges. — Wie sollte nun die wesentliche Gottheit des Sohnes mit diesen Worten ausgedrückt werden: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; — dagegen paßt dieser Ausdruck vollkommen auf jenen Zwischenzustand einer von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit, die der Sohn vor der Erscheinung als Christus hatte. Dieser Zustand war ein bloß vorübergehender, ein im höchsten Sinn zufälliger, den jedoch nichts ihn hinderte als einen bleibenden an sich zu reißen und geltend zu machen.

Aber noch mehr. Als ob sich alles vereinigen sollte, um über die Falschheit der gewöhnlichen Auslegung keinen Zweifel zu lassen, so fährt der Apostel fort: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο — er achtete es für keinen Raub — τὸ εἶναι ἴσα (nicht ἴσον) θεῷ (NB. er sagt auch nicht: τῷ θεῷ). Gesetzt auch, der Ausdruck: etwas für keinen Raub achten, könnte von etwas, das man schon besitzt, in dem allgemeinen Sinn gebraucht werden, in welchem man etwa von einer Person, die schön oder geistvoll ist, sagt: sie ist schön, aber sie zieht sichs nicht an — gesetzt, dem wäre so — aber sprachgemäß wird der Ausdruck: ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαί τι nur in Bezug auf etwas gebraucht, das jemand zufällig geboten wird. Man hat zwar nicht genau denselben Ausdruck, aber doch einen völlig äquivalenten, statt ἁρπαγμόν nämlich ἅρπαγμα bei Heliodoros gefunden, wo von einem Weisen gesagt ist, daß er den Ruf, dessen er genossen, nicht als ἅρπαγμα oder als ἕρμαιον, d. h. nicht für einen Raub noch für einen Fund geachtet. Hier erklärt

das mitgebrauchte ἕρμαιον auch das andere. Ἕρμαιον wird so von den besten Schriftstellern gebraucht, z. B. von Demosthenes (986, 17): ἕρμαιον νομίσαντες τὴν ἡμετέραν ἀπορίαν: sie betrachteten unsere Verlegenheit wie etwas Gefundenes. Auf unsere Stelle angewendet, können wir diese so übersetzen: er achtete die μορφὴν θεοῦ, in der er sich befand, nicht als etwas Gefundenes, wie einen unverhofften Gewinn oder zufälligen Vortheil, den er benutzen könnte; ich brauche nicht zu sagen, wie das richtig Verstandene nur zu unserer Ansicht paßt, — aber gesetzt, das Wort könnte gebraucht werden auch in Bezug auf etwas, das man nicht zufällig, sondern wesentlich besitzt, und es wäre also hier von der wesentlichen Gottgleichheit Christi gebraucht, so hätte dann der Apostel diese Gleichheit nicht so ausdrücken können, wie er sie ausdrückt. Er hätte nicht sagen können: er machte sich nichts daraus (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) auf gleichem Fuß mit Gott zu seyn — denn nur so läßt sich das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ übersetzen; dieses Neutrum Pluralis hat hier die Bedeutung eines Adverbiums, es ist so viel als ἴσως θεῷ. Wie hätte der Apostel diese jedenfalls ungewöhnliche Ausdrucksweise wählen können, wenn er von der wesentlichen Gottgleichheit reden wollte, wogegen sie sich nach unsrer Ansicht vollkommen erklärt, indem der Apostel fühlte, daß auch dann, wenn der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater hatte und sich anziehen konnte, wirklich sich anzog, daß er auch dann gleichwohl niemals ἴσος θεῷ, adjektivisch, wesentlich Gott gleich, sondern immer nur ἴσως auf gleichem Fuß war, nur zu einer äußeren Gleichheit mit ihm kommen konnte? — Jedes Wort der Stelle spricht für unsere Erklärung. Ἐν μορφῇ θεοῦ kann nicht heißen: da er wahrer Gott war; μορφὴ θεοῦ ist etwas Zufälliges, wie μορφὴ δούλου. Dieselbe Zufälligkeit drückt das Verbum ὑπάρχειν aus. Ebensowenig ist das Seyn dessen, welcher wahrer Gott ist, ein bloßes ἴσα θεῷ εἶναι. Dieß drückt eine bloß äußere Gleichheit aus [1].

[1] Man vergleiche auch den Gebrauch des ἴσα bei Thucydides III, 14: ἐν οὐ (des olympischen Jupiters) τῷ ἱερῷ ἴσα καὶ ἰκέται ἰσμέν, wo ἴσα ausdrückt: mit gleichem Recht, gleicher Weise.

Nun bliebe nur noch Eine andere mögliche Erklärung, nämlich die Stelle von dem schon Mensch gewordenen Christus zu erklären. Da stellte sich aber sofort der größte Widerspruch heraus, denn es ist unmöglich, daß derselbe zu gleicher Zeit in göttlicher Gestalt und in Knechtsgestalt sey. Wenn er Knechtsgestalt angenommen hat, und, wie es gleich darauf heißt, dem Menschen völlig gleich worden ist, so ist er eben darum nicht in göttlicher Gestalt. Um diesem Widerspruch zu entgehen, haben einige das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων übersetzen wollen: cum in forma Dei esse posset, da er, auch als Mensch, noch immer seine göttliche Herrlichkeit hätte zeigen können (divinitatem prae se ferre potuisset), wollte er es doch nicht, sondern nahm die Gestalt eines Knechtes an. Aber 1) das Gezwungene dieser Erklärung zeigt sie schon als bloßen Nothbehelf. 2) Wenn in gewissen Fällen Verba, die einen Actus ausdrücken, nur potentiale Geltung haben können, so doch nicht ὑπάρχειν. „Er konnte" wäre äquivalent dem „er war — wesentlich — Gott". Aber gerade ὑπάρχειν wird, wie gezeigt, vom zufälligen Seyn gebraucht, von dem, was einer zufällig ist. Aber 3) wenn auch philologische Möglichkeit da wäre, so zu erklären, so entsteht doch nur ein verkehrter Sinn. Denn die Hauptsache, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ seyn konnte, Mensch wurde, hätte der Apostel übergangen, dagegen hätte er erwähnt, was — den Willen zur Menschwerdung einmal vorausgesetzt — gar nichts Besonderes mehr ist; denn der, welcher sich einmal entschlossen hat Mensch zu werden, hat sich dazu natürlich nicht entschlossen, um als Gott zu prangen; es ist als ob man von jemand, der ins Kloster gegangen ist, rühmen wollte, er habe sich nicht verheirathet, da doch niemand ins Kloster geht, um sich zu verheirathen. Ebensowenig kann es dem, der sich einmal der göttlichen Gestalt entäußert hat, zum Verdienst gereichen, daß er in diesem Zustand der Entäußerung nicht wieder nach der Gottheit oder nach der äußerlichen Beschaffenheit der Gottheit gestrebt oder gegriffen habe. Dieß hätte er ja auf keinen Fall gekonnt, ohne sich zu widersprechen. Jenes potuisset ist also ganz trüglich. Er hätte es gekonnt — ja wie ein unsinnig handelnder Mensch heute etwas beschließen kann,

wovon er morgen das Gegentheil thut; aber er hätte es nicht gekonnt als göttliches, ja schon als vernünftiges Wesen. Die höchste Entäußerung Christi, und diese will natürlich der Apostel rühmen, da er die Gesinnung Christi als Muster aufstellt, hat darin bestanden, daß er sich entschloß Mensch zu werden. Daß er, einmal Mensch geworden, die göttliche Gestalt nicht wieder an sich riß, dieß konnte der Apostel nur als Beispiel aufstellen, wenn er seine Leser ermahnen wollte, eine einmal beschlossene Verleugnung sich nicht reuen zu lassen, sondern in ihr zu beharren. Davon ist aber in dem ganzen Zusammenhang nicht die Rede, sondern daß jeder, wie Christus, nicht auf sich, sondern auf andere sehen solle [1].

Ich habe mich so lange bei dieser Stelle aufgehalten, weil sie die eigentlich entscheidende ist, indem sie durchaus sich nicht verstehen läßt, ohne vorauszusetzen, daß Christus vor seiner Menschwerdung ein anderer von Gott, also selbst nicht Gott, obwohl auch nicht Mensch, daß er also in einem mittleren Zustand sich befand, wo er instar Dei (so läßt sich das ἐν μορφῇ θεοῦ lateinisch übersetzen) war, ohne Gott selbst zu seyn. Er war instar Dei, weil Er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seyns war. — Ist unsere Erklärung der Stelle im Philipperbrief die richtige, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß in einer andern Stelle, Ebräer 12, 2, der gleiche Gedanke liegt, wo es heißt: ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν, anstatt der ihm vor- oder bereit liegenden Ergötzung (die er nehmen oder wählen konnte) erduldete er das Kreuz. Ueberhaupt aber hat man erst jene Vorstellung von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung gefaßt, so wird man sie durch eine Menge Stellen des Neuen Testaments, ja durch Reden Christi selbst beglaubigt finden, z. B. durch sein letztes Gebet, wo Christus zu dem Vater sagt [2]: Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte — nun sollte man erwarten: ehe ich Mensch wurde —, er sagt aber, die ich hatte, ehe die Welt war. Christus erkennt also,

[1] Man vergleiche auch die spätere Anmerkung in der 30. Vorlesung. D. H.
[2] Joh. 17, 5.

daß er, seit die Welt ist (denn sowie die Welt ist, ist auch der Umsturz), daß er seit dieser Zeit die Herrlichkeit nicht mehr hat, die er hatte, ehe die Welt war (unter κόσμος ist die gegenwärtige Welt zu verstehen), und als er noch bei dem Vater, also nicht von ihm getrennt war. Darum, sagt er, liebt mich der Vater, daß ich mein Leben lasse. Niemand (also auch nicht Gott) nimmt es von mir, sondern Ich lasse es von mir selber. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen[1]. Christus kann dieß nicht sagen, ohne sich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Diese Freiheit läßt sich nicht denken, wenn er in substantieller Abhängigkeit von Gott, nicht in einem gegen den Vater ganz selbständigen Seyn ist. Dieses Seyn hat er weder von sich selbst, noch von dem Vater, er hat es von dem Menschen — darum heißt er diesem Seyn nach des Menschen Sohn.

Mit dieser Ansicht erhalten viele Reden Christi erst ihren bestimmten Verstand. Z. B. wenn er zu den Juden sagt: Ehe denn Abraham ward, bin ich[2]. Versteht man dieß vom ewigen göttlichen Seyn Christi, so liegt in den Worten ein täuschender Sinn; das „bin" bei Christus und das „ward" bei Abraham muß gleiche Bedeutung haben, aber von sich als Gott konnte er nicht in demselben Sinn sagen: ich war, wie er es von Abraham sagt; unter diesem wird eine besondere Persönlichkeit (außer Gott) verstanden; wenn also Christus sagt: ich bin, ehe Abraham ward, so will er damit sagen: ich bin als der ich jetzt bin, als diese außer Gott gesetzte, diese selbständige von Gott verschiedene Persönlichkeit, ehe denn Abraham ward. — Die nur von der Gottheit Christi wissen, wissen viele Stellen nur auf die erzwungenste Weise zu erklären. Wenn Christus in dem schon erwähnten letzten Gebet sagt: Das ist das ewige Leben, daß sie dich (den Vater) als den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum als Χριστόν (als den Gesalbten) erkennen, so war gegenüber dem, welcher Χριστός, der zum Herrn des außergöttlichen Seyns Bestimmte ist, gegenüber von diesem ist der unsichtbare Gott allerdings der allein wahre Gott —

[1] Joh. 10, 17. 18.
[2] Joh. 8, 58.

ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, wie ihn der Apostel Paulus selbst wieder den Gott unseres Herrn Jesu Christi nennt, und überall, wo ὁ θεὸς καὶ πατήρ genannt ist, der Name ὁ θεός dem Vater allein, sogar im Gegensatz mit dem Sohne, zugeeignet wird. Wenn man nicht in dem Daseyn Christi verschiedene Momente unterscheidet, so werden alle diese Stellen gebraucht gegen die ewige Gottheit Christi, aber sie beziehen sich nicht auf das ewige Seyn Christi, sondern auf sein Seyn als Χριστός, welches kein ewiges Verhältniß seyn kann, weil es erst durch den Fall des Menschen gesetzt ist. Ebenso erklären sich die Aeußerungen, in denen Christus sich mit den bestimmtesten Ausdrücken dem Vater unterordnet, z. B. wenn er sagt[1]: der Vater ist größer denn ich. Darin liegt, daß Christus zwar groß, der Vater aber noch größer ist.

Das entscheidendste Wort dieser Art ist, das nur der Evangelist Marcus vollständig aufbewahrt hat (Matthäus läßt schon das entscheidende Wort weg, zum Beweis, wie früh es aufgefallen — dieses Wort bei Marcus allein schon würde mich ohne die andern schlagenden Gründe, die mich schon vor vielen Jahren dieser Meinung seyn ließen, überzeugt haben, daß sein Evangelium das erste und älteste ist; nach Matthäus hätte niemand gewagt, es in die Erzählung hineinzutragen) — bei Marcus[2] sagt Christus: Himmel und Erde werden vergehen; in Beziehung hierauf fährt er fort: Von jenem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, noch selbst der Sohn, sondern nur der einzige Vater. Mit jenem tiefen Gefühl seines Verhältnisses, womit er sich selbst stets dem Vater unterordnet, sagt er hier, daß der Tag und die Stunde des künftigen Weltuntergangs niemand, weder den Engeln, noch selbst dem Sohn bekannt sey. Wenn man auch hier wieder meint: Christus sage dieß bloß in Bezug auf seine Menschheit, seiner Menschheit nach sey ihm Tag und Stunde allerdings unbekannt gewesen, so ist dieß, alles andere beiseitgesetzt, wovon erst da die Rede seyn kann, wo wir uns über das

[1] Joh. 14, 28.
[2] 13, 31.

Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur erklären können, schon wegen der offenbaren Steigerung in dieser Stelle unmöglich — nicht die Engel wissen den Tag, noch selbst der Sohn, der Sohn wird hier also über die Engel gesetzt (denn daß Menschen den Tag nicht wissen, wird als ohnedieß sich verstehend gar nicht erwähnt), über den Engeln ist aber nach dem Neuen Testament nur noch Gott — also wäre hier der Sohn als Gott gedacht —, und doch wußte er nichts von jenem Tag! Hier ist wohl klar genug, daß eine Vorstellung vorausgesetzt wird, vermöge der der Sohn über den Engeln und doch nicht — Gott ist. — Es ist übrigens auch nur in der Ordnung, daß der Beschluß über Verlauf und Ende des außergöttlichen Seyns nur bei dem ist, bei welchem überhaupt das Seyn steht, nicht aber bei dem, welcher selbst mit dem außergöttlichen Seyn in Bezug steht.

Ganz ähnlich ist die Aeußerung Christi, da er unmittelbar vor der Himmelfahrt von den Jüngern über die Zukunft des Reichs Israel gefragt, antwortete [1]: Nicht Euch ziemt es, Zeiträume oder Zeiten zu wissen, welche der Vater seiner eignen Macht vorbehalten hat, *οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*. Das Wort *ἰδία* läßt gar keinen Zweifel, daß auch hier Christus sich selbst ausschließt; *ἡ ἰδία ἐξουσία τοῦ πατρός* ist die dem Vater eigne Macht, ist die Macht, die er privative, mit Ausschluß des Sohns, besitzt, dem er zwar das äußere Seyn ganz überlassen hat, aber eben dieses zu bestimmen, wann die Weltzeit, die Zeit dieser Welt überhaupt aufhören soll, hat Er sich vorbehalten. Es ist die Prärogative dessen, bei dem ursprünglich alles Seyn allein ist. Der Ausdruck *ἡ ἰδία ἐξουσία* schließt jede Theilnahme aus, nicht nur des Mensch gewordenen Sohns, sondern auch des Sohns vor der Menschwerdung.

Ich wiederhole: das ganze Neue Testament ist unverständlich, ohne dem Sohn, und zwar von der Welt her (denn sowie die Welt ist, ist der Umsturz), eine Existenz außer dem Vater (extra patrem) und unabhängig von dem Vater zuzuschreiben. Nicht bloß einzelne Aeußerungen, sondern auch der faktische Inhalt des Neuen Testaments ist ohne diese

[1] Act. 1. 7.

Voraussetzung unverständlich. Unter diesem faktischen Inhalt verstehe ich vorzugsweise die große Thatsache des Neuen Testaments, die Thatsache der Vermittlung und Versöhnung, auf welche wir demnächst zu sprechen kommen werden. Allein es gibt auch einzelne Erzählungen, die ohne ein solches Verhältniß unbegreiflich wären. Es ist z. B. von einer Versuchung Christi die Rede. Die Versuchung selbst wirft das hellste Licht auf die Natur dessen, der versucht wird. Was der Zweck der Versuchung war, zeigt das Ende. Ich spreche mich nicht aus über die Wahrheit der Erzählung oder eigentlich des erzählten Factums; wär' es erfunden, so wenigstens consequent — im Sinn der christlichen Ansicht, und nur um diese ist es zu thun. Ebensowenig kann ich mich hier schon ausführlich über die eigentliche Natur des Versuchers äußern; dieser Widersacher (denn dieß bedeutet das Wort Satan, διάβολος), von dem im Neuen Testament so viel die Rede ist, muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten werden; auf jeden Fall dürfen wir ihn als Repräsentant jener durch den Menschen wieder erregten — insofern allerdings kreatürlichen, die Schöpfung schon voraussetzenden Macht der Finsterniß, als Repräsentant jenes Gott negirenden Princips ansehen, das wir bereits unter so vielen Formen kennen gelernt haben. Nun dieser Widersacher beschließt seine Versuche damit, daß er Christo alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt, denn ihm seyen sie übergeben, und er gebe sie, wem er wolle, und er wolle sie ihm geben, wenn Christus vor ihm niederfalle und anbete. Hier sieht man, was der Versucher will. Christus soll die Macht und Herrlichkeit über die Welt aus den Händen jener Gott entfremdeten, ja entgegengesetzten Macht annehmen, sie selbst will auf die Gewalt, die sie über die Welt hat, Verzicht leisten, sie Christo überlassen, wenn er sie nur von ihr annehmen will. Dieß setzt also eine Möglichkeit voraus, daß Christus das Seyn für sich besitzen, es für sich nehmen, und so in einer völlig von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit existiren konnte, wie der Apostel sagt, daß er sich mit Gott auf gleichen Fuß setzen konnte. Der Versucher weiß, was er will. Nahm Christus das Seyn für sich und gleichsam in Folge eines Vertrags mit jenem blinden,

kosmiſchen Princip, ſo war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerriſſen, ſie hatte kein mögliches Verhältniß mehr zu Gott. Das einzige Band, wodurch jenes Princip (= B) noch mit Gott zuſammenhing, war eben die vermittelnde Perſönlichkeit. Gab dieſe ihren Zuſammenhang mit dem Vater auf, ſo gab es wirklich eine von Gott ganz unabhängige Welt. — Durch den Fall hatte der Menſch aus dem Einen Herrn, dem er dienen ſollte, ſich ſelbſt drei Herren gemacht. Der erſte, dem er diente, war jene blinde Macht, die er hervorrufen, aber nicht wieder in ihre Latenz zurückbringen konnte. Dieſe Macht iſt ſchon ſo weit gebracht, daß ſie Chriſto, dem zweiten Herrn (in dem ſie ihren bisherigen Sieger erkennt und den, welcher ſie völlig brechen ſoll, ahndet), daß ſie dieſem die Herrſchaft über alles Seyn anbietet, wenn er nur ſie zugleich als Gott erkennen, ſie anbeten, und auf dieſe Art ſich ſelbſt vom wahren Gott losreißen wolle. Aber Chriſtus ſchlägt den Verſucher mit dem Einen Wort zurück: es ſteht geſchrieben, du ſollſt Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen. Hier zeigt alſo der Vermittler, was er ſich zur Aufgabe macht, Zurückführung des abgefallenen Seyns von den vielen Herren zu dem Einen Herrn, dem Vater. Die Verſuchung zeigt aber, daß Chriſtus, auch nachdem er ſchon Menſch geworden, in der Möglichkeit war, eine vom Vater unabhängige Herrlichkeit an ſich zu reißen, noch viel mehr alſo in der Möglichkeit, in jener Herrlichkeit, in jener μορφῇ θεοῦ, die er ſchon vor der Menſchwerdung erlangt hatte, zu beharren.

So viel alſo über die äußerliche, von dem Vater ganz unabhängige Exiſtenz des Sohns vor der Menſchwerdung, der er eben durch die Menſchwerdung ſich entſchlägt, anſtatt, wie man gewöhnlich annimmt, ein Seyn außer dem Vater durch die Menſchwerdung erſt zu erhalten. Nur dieſe außergöttliche Exiſtenz machte ihn auch zum wahren Vermittler; denn die Natur des wahren Vermittlers iſt eine von beiden Theilen unabhängige Stellung. Unſere nächſte Aufgabe iſt nun eben dieſe Vermittlung; inwiefern nämlich und auf welche Weiſe ſie durch dieſe Perſönlichkeit vollbracht wurde.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nach den bisherigen mehr gelehrten, aber, wie Sie selbst bemerkt haben, unerläßlichen Erörterungen, unerläßlichen — denn Gott behüte mich, daß ich, wie es mehreren neueren Philosophen begegnet, als christliche Lehren philosophisch deducire, die gar nicht christliche Lehren sind, von denen das Christenthum gar nichts weiß — nach diesen Erörterungen also kehre ich wieder in den philosophischen Zusammenhang zurück. — Ich muß auch hier zunächst an Früheres erinnern.

Das Princip, das zum Grund der Schöpfung und insbesondere des menschlichen Bewußtseyns gemacht worden, war in dem Menschen zu sich selbst gebracht, insofern ein sich selbst besitzendes, bewußtes, sonach in seiner eignen Macht seyendes, aber das eben darum auch Princip einer neuen möglichen Bewegung ist. Dieses neu entstandene, das sich selbst besitzende B konnte an dem Ort, an den es durch die Schöpfung gesetzt war, bleiben, oder das Princip, welches in ihm latent geworden, ihm zum Besitz, d. h. zur Bewahrung, übergeben war, wieder in Wirkung setzen. Wir sagten: dieses vom Menschen entfesselte Princip sey dasselbe Princip, das der Schöpfung zu Grunde gelegt. Aber als Voranfang der Schöpfung ist es durch den göttlichen Willen, mit dem Vorbehalt, in der Absicht seiner Ueberwindung und Verwandlung, in ein freies, sich selbst besitzendes Wesen gesetzt. Gott kann dieß thun, weil er, in jenem Seyn hervortretend, sich ebensowohl auch als die Potenz oder Macht es zu überwinden weiß, und

kraft des unauflöslichen Lebens (auch dieß ist ein Ausdruck des Neuen Testaments: δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου[1]) sicher ist, nie bloß dieses Seyn, sondern stets zugleich über ihm und seiner mächtig zu seyn. Der Mensch will es Gott nachthun, er will seyn wie Gott, aber die Einheit der Potenzen ist in ihm bloß eine secundäre, kreatürliche und daher auflösliche, ihm ist nicht gegeben, wenn er = B wird, auch die anderen Potenzen zu seyn. Jenes Princip, wenn er es entfesselt, ist für ihn nicht der Anfang des Lebens, d. h. einer fortdauernden freien Bewegung, sondern es ist für ihn der Tod. Vor der Schöpfung war es nicht als das Nichtseynsollende, aber durch die Schöpfung ist es als solches erklärt; indem es also der Mensch wieder erhebt, kann er es nur erheben als das nicht seyn sollte, und also gegen den göttlichen Willen ist. Weil es nun ein gegen den göttlichen Willen erregtes ist, Gott also mit seinem Willen nicht darin seyn kann, und doch darin seyn muß (denn es hört nicht auf eine göttliche Kraft zu seyn, und wäre Gott überall nicht darin, so wäre es gar nichts), wenn es also Ist (wie es denn Ist), so ist Gott nicht mit seinem Willen, aber er ist mit seinem Unwillen darin, er ist so darin, wie man in der Theologie lehrt, daß die Kraft, mit der auch der Sünder wirkt und das Böse vollbringt, noch immer eine göttliche sey. „In den Verkehrten bist du verkehrt"[2]. Der Mensch hat die Stellung der Potenzen verkehrt, so wirkt denn auch Gott in den Verkehrten verkehrt, d. h. nicht mehr als väterlicher Wille, sondern als Unwille[3]. Diese Verkehrung aber war zerstörend für die menschliche Natur. Hier stand also die Menschheit selbst auf dem Spiel, wenn nicht eine neue Vermittlung gefunden wurde. Nun ist es zwar leicht zu denken: diese Vermittlung

[1] Hebr. 7, 16.

[2] Psalm 18, 27.

[3] Es wird immer ein Unterschied gemacht zwischen den Menschen, je nachdem sie im Frieden mit Gott sind oder nicht. Auch im Gottlosen ist Gott, aber außer seiner Gottheit. Dieß Einleuchtende zeigt, wie eben jenes Verhältniß der Potenzen in Gott auch die Mittel darbietet, zu erklären, wie etwas materiell in Gott und doch außer Gott als solchem seyn kann. So ist z. B. die ganze Natur, wie sie jetzt ist, außer Gott als solchem.

könne nirgends gefunden werden, als in jener von Anfang her vermittelnden Persönlichkeit, die diese Funktion schon in der Schöpfung hatte, und die für sie eine ewige ist. Dieser Vermittlung steht jedoch etwas entgegen, nämlich Folgendes. Jenes Princip, das eigentlich nicht seyn sollte, ist, wie gezeigt, seiner Substanz nach der göttliche Unwille, aber eben darum ist es nun das seyn Sollende; wie z. B. die Todesstrafe an sich das nicht seyn Sollende ist; denn das göttliche Gebot sagt überhaupt: „Du sollst nicht tödten"; da aber in der Todesstrafe sich der Unwille des Gesetzes ausspricht, das als etwas Heiliges betrachtet wird, so ist dieses nicht seyn Sollende auf solche Weise das Rechte und das seyn Sollende. Dadurch, daß in jenem Princip der göttliche Unwille ist, hat es — so weit — selbst eine göttliche Sanktion, ein göttliches Recht seinem Grunde nach zu bestehen. Es hat sich nicht selbst gesetzt, sondern ist durch den Menschen wieder gesetzt. Gott aber ist viel zu gerecht, um irgend etwas irgendwie mit Recht Bestehendes bloß mit äußerlich siegender Macht gewaltsam aufzuheben. — Insbesondere nun aber das Verhältniß zur vermittelnden Potenz betreffend, so behält diese entweder ihren natürlichen Bezug zu dem gottwidrigen Seyn bei oder nicht bei. Behält sie ihn bei, so kann sie dieß nicht, ohne ebenfalls aus Gott herauszutreten, sich von Gott, äußerlich wenigstens, loszusagen, — von nun an ist auch sie außergöttliche Potenz. Gibt sie aber den Bezug auf, so ist von einer Vermittlung ohnehin keine Rede mehr. Die einzige Bedingung, unter der eine Vermittlung sich denken läßt, ist also, daß die vermittelnde Potenz jenem Seyn in die Entfernung von Gott folge, ihm nachgehe, damit es nicht verloren sey. Nehmen wir nun aber dieses an, so hat jenes conträre Princip (wir wollen — um es als das nicht seyn sollende zu bezeichnen — es das Unprincip nennen, wie Unwesen ein Wesen ist, das nicht seyn sollte), nehmen wir also das außergöttliche Seyn der vermittelnden Potenz an, so hat jenes Unprincip so lange ein Recht zu seyn, als auch diese Potenz in ihrer Außergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der gegen den göttlichen Willen gesetzten Spannung sich behauptet, denn sie ist in dieser Spannung so wenig der wahre Herr,

als jenes Unprincip der wahre Herr ist. Daher kommt es nun, daß im mythologischen Proceß das Unprincip von der selbst außergöttlich gesetzten Potenz wohl überwunden, äußerlich unwirksam gemacht, wie wir gesehen haben, aber nicht in seinem Recht aufgehoben werden kann. Der Proceß, in welchem die vermittelnde Potenz selbst als außergöttliche, bloß natürliche wirkt, ist selbst ein ungöttlicher, der keine wahre Versöhnung ist, weil er das gottwidrige Princip nur in der Wirkung, nicht aber in seiner Wurzel, in seiner Potenz aufhebt, so daß sein Recht immer bleibt, wie ich vermocht werden kann, die Ausübung eines mir zustehenden Rechts zu unterlassen, darum aber mein Recht noch immer behalte. Es ist dieß der wichtigste Punkt für die ganze Entwicklung. Derselbe wird Ihnen durch folgende Auseinandersetzung noch deutlicher werden.

Der Mensch, sagte ich, macht sich in jenem Abweichen von der göttlich gesetzten Einheit, das wir den Fall nennen — in seinem Fall also macht sich der Mensch aus dem Einen Herrn, dem er dienen sollte, drei Herren, denen er nun successiv zu dienen gezwungen ist. Der erste Herr, dem er zu dienen gezwungen ist, ist jenes nicht seyn sollende Princip, oder, wie wir es mit Einem Worte genannt haben, jenes Unprincip, welches das Gott eigentlich negirende, also die göttliche Einheit im Bewußtseyn zerreißende ist. Dieses Unprincip nun, nahmen wir an, werde im Bewußtseyn successiv durch die höhere Potenz (an welcher also das Bewußtseyn einen zweiten Herrn hat) überwunden. Aus dieser successiven Ueberwindung haben wir die ganze Mythologie erklärt; hinwiederum also ist auch die Existenz der Mythologie ein faktischer, thatsächlicher Beweis für den Proceß jener Ueberwindung. Daß also jenes Unprincip im Bewußtseyn Gegenstand einer wirklichen Ueberwindung sey, haben wir als Thatsache erkannt. Aber inwiefern diese Ueberwindung möglich ist, oder inwiefern jenes Unprincip der höheren Potenz überwindlich ist, dieß haben wir nicht erklärt. Die wirkliche Ueberwindung jenes Unprincips, den Proceß also dieser Ueberwindung müssen wir wohl zugeben, da die Mythologie auf andere Weise nicht erklärbar ist, aber wie oder wodurch jenes Princip der

höheren Potenz überwindlich geworden, ist damit nicht erklärt. Zwar es könnte scheinen, dieß folge aus unserer früheren Erklärung des theokosmogonischen Processes, aus unserer früheren Lehre von der Schöpfung, denn auch dort werde ja dasselbe Princip durch diese Potenz überwunden, dieser scheine also das Uebergewicht über jene ein für allemal gegeben. Aber eben hier liegt die Schwierigkeit. Allerdings auch die Natur ist nichts anderes als das successiv überwundene, d. h. wieder ins Wesen gebrachte Unwesen. In der Schöpfung also hat die höhere Potenz ein entschiedenes Uebergewicht, aber sie hat es nur, weil der Schöpfer in sie seinen wahren, seinen eigentlichen Willen gelegt hat, denn in dem Unprincip, das er nur als Voranfang seiner Schöpfung wollen konnte, ist nicht sein wahrer, sondern nur sein scheinbarer Wille, es ist nur eine göttliche Verstellung, vermöge welcher dieses Princip ist, der wahre göttliche Wille aber ist in der höheren Potenz, weil jenes nur gesetzt ist, um überwunden zu werden. Aber dasselbe kann nun von diesem zweiten Proceß nicht mehr gelten. Denn dieser ist ohne, ja gegen den göttlichen Willen gesetzt. Die Gottheit, die zuvor alles in allem wirkte, zieht sich aus den Potenzen zurück, und ihr Verhältniß zu dem nun zurückgebliebenen Seyn kann — da es nicht mehr ein Verhältniß ihres Willens zu seyn vermag — nur noch ein Verhältniß ihres Unwillens seyn. Wenn also auch jene höhere Potenz ihrer Natur nach, weil sie einmal keine andere Funktion hat, als die das außer sich Gesetzte zurückzubringen, wenn die höhere Potenz auch ihrer Natur nach gleichsam gar nicht anders wollen kann, als jenes Unprincip zum Nichtseyn zu bringen, so folgt daraus doch nicht, daß ihr in jenem Proceß dieß verstattet sey; denn es ist der Fluch des Allerhöchsten, von dem das menschliche Bewußtseyn getroffen ist. Das Unprincip ist eben dieses göttlichen Unwillens wegen nun (in dem vorhin erklärten Sinn) das seyn Sollende. Es ist das Princip seines Zorns, das Gott handhaben muß. Da er kein Verhältniß des Wollens zu ihm haben kann, so muß er es als seinen Unwillen behaupten, denn sonst hätte er gar kein Verhältniß mehr zu ihm, es wäre ganz aus seiner Macht gesetzt, was doch undenkbar

ist [1]. Doch ist dieser Unwille Gottes ein *ihm selbst* fremder, durch die That des Menschen ihm zugezogener Wille. Aber gerade weil es ein ihm selbst fremder, also eigentlich auch ein von ihm selbst unabhängiger Wille des Unmuths ist, der ihm zugezogen ist, so kann er diesen auch nicht von sich selbst aufheben. Von ihm selbst aus muß alles so bleiben, wie es ist; von sich selbst aus oder unmittelbar kann er diesen Unwillen so wenig aufheben, als er ihn selbst gesetzt hat. Hieraus erhellt denn, daß die ganze Philosophie der Mythologie *eine* Frage unbeantwortet gelassen hat, nämlich die, wodurch jenes Unprincip des Bewußtseyns der höheren Potenz dennoch überwindlich geworden (wenigstens habe ich nur darauf hingedeutet [2]). Indeß nehmen wir nun diese Ueberwindung als Thatsache, wenn auch vorerst als unerklärte an, wiederholen wir es: die Mythologie lasse sich einmal nicht anders als durch einen *solchen*, dem ersten (nämlich dem Schöpfungsproceß) analogen Proceß im Bewußtseyn erklären, so hätten wir also nun jenes Unprincip überwunden im Bewußtseyn — dieß wäre also nun gut, ja es ist sogar nothwendig, *wenn* nämlich das menschliche Bewußtseyn sich nicht völlig verlieren soll. Aber doch ist damit, was den *wahren* Frieden mit Gott betrifft, nichts gethan, das *ursprüngliche* Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott selbst nicht hergestellt. Denn so wenig jenes Unprincip der *wahre* Herr ist, so wenig ist auch die außer der göttlichen Einheit gesetzte (zweite) Potenz der wahre Herr; auch diese, die nur *Gott* ist, inwiefern sie *in* Gott ist, ist als außergöttliche Potenz zwar ἐν μορφῇ θεοῦ, aber nicht Gott, und auch sie, als ausgeschlossen von der Gottheit, ist, wenn auch ohne ihre Schuld, doch ebenfalls von jenem göttlichen Unwillen betroffen, und so lange sie selbst (die höhere Potenz) Anspruch macht als außergöttliche Potenz zu seyn, hat auch das Unprincip ein Recht, *so*, nämlich als besonderes Princip und in seiner Eigenheit zu bestehen — ja *jenes* hat — rebus sic stantibus — ein höheres Recht zu bestehen; nun mag es wohl *äußerlich* sich selbst aufgeben, aber *innerlich* bleibt ihm sein Recht.

[1] Vergl. S. 372 des vorhergehenden Bandes. D. H.
[2] Philosophie der Mythologie S. 324. D. H.

Selbst das höchste religiöse Bewußtseyn, das auf dem Weg jenes bloß natürlichen Processes entsteht, ist seinem Inhalt nach eitel, weil es doch nur in der Trennung von Gott und vom wahrhaft göttlichen Leben entsteht. Diese ganze theogonische Bewegung (in der Mythologie) ist ein bloß exoterischer Vorgang, eine bloß kosmische, natürliche, die eben darum auch eine natürliche Religion erzeugt in dem Sinn, den ich diesem Worte schon gegeben habe. Das Bewußtseyn ist im Proceß im Verhältniß der bloßen Nothwendigkeit. Judenthum und Heidenthum so verschieden sie auch in anderer Hinsicht, sind sich darin gleich, daß beide unter dem Gesetz sind — Gott, sagt der Apostel[1], hat bis auf Christum alles unter die Sünde und unter das Gesetz beschlossen —; die heidnische Welt steht unter dem Gesetz eines nothwendigen Processes; aber auch im Judenthum ist das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches, mit Zwang verknüpftes, nicht ein innerliches, freies und kindliches Verhältniß; stets liegt der scheinbaren, äußeren Versöhnung die innere Feindschaft mit Gott zu Grunde. Die aber unter dem Gesetz sind, sind Knechte, nicht Kinder (Gal. 4.), denn sie haben keinen Zugang im Geist — in freier Erkenntniß — zum Vater (Eph. 2, 18.); ihr Verhältniß zu Gott ist ein blindes, eben darum kein Verhältniß zum geistigen Vater, der der Vater über alles ist.

Wie ist also nun im Gegensatz mit dieser bloß scheinbaren und äußeren die wahre, die innere Vermittlung und Versöhnung, der eigentliche Friede mit Gott möglich?

Wir sagten: die Wirkung der vermittelnden Persönlichkeit sey im Heidenthum eine bloß natürliche. Nämlich sie überwindet das Contrarium, das gottwidrige Princip, weil und soweit es auch ihr entgegensteht, soweit sie von ihm negirt, in Spannung gesetzt ist; das geschieht also vermöge des bloß natürlichen Willens — jede Macht sucht schon naturâ die ihr entgegengesetzte zu überwinden — und dabei bleibt sie selbst in ihrer Außergöttlichkeit stehen. Aber nachdem sie nun auf diese Weise jenes Unprincips Herr geworden, gegen dieses ἐν μορφῇ θεοῦ ist, jetzt, soll eine wahre Versöhnung seyn, jetzt kommt es darauf an, daß sie auch sich selbst aufhebe, denn sie hat in ihrer Außergöttlichkeit

[1] Gal. 3, 22. 23.

so wenig ein Recht zu seyn, als das entgegenstehende Princip hatte, und nur indem sie sich selbst in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgibt, kann sie jenes Unprincip auch innerlich und in seinem Rechte aufheben, so daß nicht bloß seine Wirkung, sondern auch seine Macht gebrochen wird, und nur so kann der göttliche Unwille selbst versöhnt, der Weg zu dem wahren Vater gefunden werden. Dieß ist es denn auch, was die Ueberwindung des Unprincips im mythologischen Proceß erst ihrem letzten Grunde nach erklärt.

Schon die Mythologie, die wir aus einem natürlichen Verhältniß der vermittelnden Potenz zu dem Gott widerstrebenden Seyn erklärt haben, ist nur möglich vermöge eines über sie hinausgehenden Willens oder Entschlusses, der freilich in ihr selbst nicht offenbar wird. Die vermittelnde Potenz könnte selbst die natürliche Wirkung, die sie auf das gottwidrige Seyn ausübt, und die wir ihr in der Mythologie zugeschrieben haben, selbst diese Wirkung, die sie als selbst außergöttliche und bloß natürliche Potenz auf das Seyn ausübt, könnte sie nicht ausüben ohne den Willen des Vaters, also ohne diesen Willen zu versöhnen, wiederzugewinnen. Das nun aber, wodurch sie den göttlichen Willen gewinnt, kann nicht das Außergöttliche an ihr seyn, sondern eben nur das Göttliche. Dieses Göttliche in ihr kann aber nicht bloß der Wille seyn, jenes Seyn zu überwinden, sondern nur ein diesen — bloß natürlichen — Willen weit übertreffender, absolut übernatürlicher, d. h. eben wahrhaft göttlicher Wille — nämlich der Wille, nicht bloß jenes Seyn in sein Wesen zurückzubringen, sondern auch sich selbst als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen; nur dieser Wille kann so viel über den göttlichen Willen vermögen, und ist stark genug, um den Fluch aufzuheben, den Gott auf alles Seyn und auf das Menschengeschlecht selbst gelegt hat.

Dieß konnte nun natürlich vorerst nur in den allgemeinsten Ausdrücken gesagt werden, wie wir denn auch bisher nur den Grundgedanken der Offenbarung aussprechen wollten. Fügen wir hinzu, daß, wie das Erste, nämlich die äußere und natürliche Ueberwindung des conträren Princips der Vorgang und der Inhalt des Heidenthums

ist, so das andere (daß nämlich nun auch diese im Heidenthum *siegende* Potenz zuletzt *sich* als außergöttliche opfert), daß dieß der Inhalt der Offenbarung und des Christenthums ist, so habe ich damit, wie viel noch immer übrig seyn mag das Besondere zu erklären, wie viele Lücken im Speciellen noch ausgefüllt werden müssen, dennoch im Allgemeinen den wahren Gedanken (nun schon bestimmter als früher) ausgesprochen.

Damit ist erst jene höhere Linie erreicht, auf der wir gleich anfangs das Christenthum gefunden haben, indem wir zeigten, daß dieses nicht mehr aus einem nothwendigen Proceß, daß es *nur* aus einem freien Wollen, einer freien That zu erklären sey. Diese freie That fällt in die vermittelnde Potenz. Jene Selbstaufopferung ist es, in welcher die vermittelnde Potenz nicht mehr bloße Potenz seyn kann (wie im mythologischen Proceß), in der sie sich von der bloßen Potenz zur freien Persönlichkeit erhebt. Diese That ist der wahre und faktische Uebergang vom Seyn des Vermittelnden als Potenz zum Seyn als freie Persönlichkeit. Die That kann nur eine freigewollte seyn. *Diesen* Willen muß sie frei fassen. Sie *kann* diesen Willen fassen, weil sie durch den Umsturz selbständig, frei geworden, aber durch die Spannung nicht in *sich*, nicht innerlich verändert, alterirt worden ist. Sie ist nicht durch eigne Bewegung, sie ist bloß leidender Weise, *ohne*, ja *gegen* ihren Willen, also ohne ihre Schuld, aus der göttlichen Einheit und in die neue Spannung gesetzt worden, durch welche die Einheit Gottes äußerlich aufgehoben, und dem Polytheismus die Thür eröffnet war. Weil sie daher in diesem Zustand bloß leidend sich verhält, bleibt ihr eigner Wille unberührt von jener Katastrophe, diese *gibt* ihr vielmehr erst einen *eignen* Willen, den sie in der Schöpfung nicht hatte, wo ihr Wille nur der Wille des Vaters war. Sie ist durch jene Katastrophe, ohne daß sie es wollte, erst zur selbständigen, unabhängig von dem Vater wollen und handeln könnenden Persönlichkeit geworden —, und weil sie dieß *ohne* ihren Willen geworden, so ist sie *selbst* unbefleckt davon und innerlich geblieben, was sie war. Aber eben darum behält sie das Bewußtseyn ihres ursprünglichen Verhältnisses, und kann keinen andern Willen haben, als dieses wieder herzustellen. So ist sie

also innerlich selbst göttlicher Gesinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach, und wir finden daher in ihr Eine Seite, womit sie gegen das Seyn, das gottentfremdete gekehrt, in Spannung mit diesem, soweit selbst außer Gott und Gott entfremdet ist, aber innerlich bewahrt sie ihr Verhältniß zu dem unsichtbaren Vater, und ihre andere Seite ist, womit sie gegen diesen gewendet und in ihrem ganzen Wollen und Trachten gerichtet. Eine solche außergöttliche, innerlich göttliche, d. h. mit dem Vater innige Persönlichkeit aber muß sie seyn, um der wahre Vermittler seyn zu können. Jener Wille, nicht bloß das ihm entgegenstehende Seyn, sondern sich selbst als außergöttliche aufzuheben — wie sie dieß thut, ist hier noch nicht der Ort zu erklären —, aber jener Wille, auch sich selbst in ihrer Außergöttlichkeit aufzuheben, ist nicht der bloß natürliche (vermittelst dessen hebt sie vielmehr bloß das ihr entgegenstehende Seyn auf). Jener Wille kann nur von ihrer ursprünglichen göttlichen Natur herkommen, es ist der Wille des wahren Sohns, des Sohns, der mit dem Vater eins und in dem Schoß des Vaters, d. h. in dem innigsten Einverständniß mit dem Vater ist, weßhalb von ihm auch gesagt wird, daß er vom Himmel gekommen sey. Dieser vom Himmel gekommene und der außergöttlich gesetzte sind aber nicht zwei verschiedene, sondern nur Ein Christus; der himmlische ist in dem außergöttlichen oder natürlichen, welcher bloße Form, Gestalt von ihm ist, Form, die nur da ist, um von dem göttlichen durchbrochen zu werden. Innerlich ist nicht Er selbst, sondern der Vater in ihm, wie Christus sagt (Joh. 6, 57): *ζῶ διὰ τὸν πατέρα*, ich lebe durch den Vater, wo das mit Accusativ verbundene *διά* zeigt, daß es nicht instrumentale, sondern causale Bedeutung hat; es heißt: ich lebe nur von dem Vater, er ist die Substanz meines Seyns, indeß mein eignes außergöttliches Seyn bloße Form ist. Das *διά* zeigt Immanenz an, wie Christus ausdrücklich sagt: der Vater, der in mir bleibt (*ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων*) — der fortwährend in mir meine wahre Substanz ist — dieser thut die Werke (Joh. 14, 10).

Dieser Wille also, vermöge dessen der Sohn zwar dem von Gott abgewendeten Seyn folgt, aber nur um es wiederzubringen und das

wiedergebrachte zugleich mit sich Gott zurückzugeben — dieser Wille, vermöge dessen der Sohn auch in seiner Trennung von dem Vater dennoch eins mit dem Vater ist, der Wille, nicht bloß das entgegenstehende Seyn, sondern mit ihm auch sich selbst als außergöttliches Seyn aufzuheben, dieser Wille ist die Ursache, daß von der Zeit des Falles, d. h. von der Zeit an, daß die Welt eine außergöttliche (im Sinne von extra) geworden, der Vater sich bewogen findet, dem Sohn dieses Seyn ganz zu überlassen. Damit ist nämlich nicht bloß gemeint, daß der Sohn die Herrschaft mit dem Vater theile (in der Schöpfung wurde das Seyn, das zuvor nur bei dem Vater war, dem Sohne mit ihm gemein), hier ist aber nicht mehr von einer Gemeinschaft, sondern von einem völligen Ueberlassen der Herrschaft an den Sohn (was ohne eine Selbständigkeit, ohne ein außer Gott Seyn des Sohns gar nicht denkbar wäre) die Rede, wie daraus erhellt, daß gesagt wird, Gott habe ihn zum Erben gemacht alles Seyns. Denn der Erbe tritt in das freie Eigenthum alles dessen ein, was der Erblasser besessen. Dieses allein ist schon deutlich genug, allein es ist noch eine andere höchst merkwürdige Aeußerung des Apostels Paulus, wodurch dieses Verhältniß unwidersprechlich wird. Ich meine die Stelle im fünfzehnten Kapitel des ersten Briefs an die Korinther, wo der Apostel gleichsam in die fernste Zukunft der Zeiten schauend sagt: Hernach (nämlich kommt) das Ende, wenn Er (der Sohn) das Reich Gott und dem Vater übergeben wird (*ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί*). Uebergeben aber kann man nur, was man allein hatte, und nur dem, der es nicht hatte; also war bis zum Ende der Weltzeit das Reich, d. h. die Herrschaft über alles Seyn, allein des Sohns. Dabei ist nur aber zugleich das Bedenkliche, daß es diesen Worten nach den Anschein hat, als werde der Sohn das Reich selber nicht behalten, wie dieß im Folgenden noch deutlicher ausgedrückt scheint: „Denn Er (der Sohn) muß herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat". Hier scheint also ein terminus ultimus seiner Herrschaft angezeigt, nach welcher sie aufhört. Ferner heißt es dann zu weiterer Erklärung: „Denn alles hat Er (der Vater) unter seine Füße (die des Sohns) gethan". Wenn er aber sagt,

daß alles ihm unterthan sey, so ist offenbar, daß ausgenommen ist der, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber ihm (dem Sohn) alles unterthan seyn wird: alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sey alles in allem. Hier scheint also als letztes Ziel vielmehr eine reine Unterwerfung des Sohns unter den Vater (statt gleicher Gottheit und Herrlichkeit) gelehrt zu seyn. Insofern hat diese Stelle die besondere Aufmerksamkeit sowohl der Anhänger als der Gegner der Lehre von der Gottheit Christi auf sich gezogen, und es haben die Aufrichtigsten unter den ersten gestanden, entweder daß sie diese Stelle nicht zu erklären wissen, oder daß dieselbe wenigstens die angenommene Meinung über das Verhältniß des Sohns zu dem Vater bedeutend modificiren müßte. Wir nun zwar haben diese Stelle hier bloß zum Beweis citirt, daß während der Weltzeit dem Sohn die Herrschaft ausschließlich übergeben ist (denn sonst brauchte er sie am Ende dieser Zeit nicht dem Vater zurückzugeben; schon gleich im Anfang ist gezeigt worden, daß die Wirkung des Vaters für sich nur bis zum Hervorbringen einer dem Umsturz ausgesetzten Welt gehen konnte, daß er sie also gar nicht hätte hervorbringen können, ohne schon auf den Sohn hinauszusehen, dem er die ihm durch menschliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte). Für unsere Behauptung also einer solchen Uebertragung der Herrschaft an den Sohn ist die Stelle ganz entscheidend; da wir sie aber einmal erwähnt, so wollen wir auch in jener Beziehung, daß nach den Worten des Apostels die Herrschaft des Sohns eine endliche, auf die Weltdauer beschränkte, also nach der Weltzeit aufhörende zu seyn scheint, uns mit einigen Worten äußern.

Dem Sohn ist also das außergöttliche, Gott und dem Vater entfremdete Seyn übergeben, um es dem Vater wieder zu versöhnen, also das Seyn, das er als ein außergöttliches, dem Vater unannehmliches empfangen hatte, diesem als ein göttliches, ihm wieder annehmliches und versöhntes zurückzugeben. Dieß nun wird erst am Ende der Weltzeit ganz geschehen, und es wird also das Seyn, das außer dem Vater, ihm ganz entfremdet war, wieder in dem Vater seyn, aber doch wird es nur in dem Vater seyn als ein durch den Sohn ihm wieder

verſöhntes, zurückgebrachtes; da es alſo der Vater nur durch die Wirkung des Sohns wieder in ſich hat, und da dieſe Wirkung nicht eine vorübergehende, ſondern eine immerwährende und in dieſem Sinn ewige iſt, da dieſes Seyn nie anders als durch die Wirkung des Sohns in Gott ſeyn kann und beſtehen wird, ſo iſt jenes Zurückgeben des durch ihn verwandelten und wiedergebrachten Seyns an den Vater von Seiten des Sohns nicht etwa ein Aufgeben ſeiner Wirkung oder Herrſchaft über daſſelbe, er übergibt es dem Vater nicht als ein ſolches, über das Er (der Sohn) keine Gewalt mehr hätte, ſondern er übergibt es ihm als ein ihm (dem Sohn) fortwährend unterworfenes — denn nur als ein durch ihn (den Sohn) fortwährend in ſeiner Ungöttlichkeit überwundenes kann es der Vater beſitzen. Indem es der Vater als ein ſolches durch den Sohn beherrſchtes annimmt, ſo übernimmt er es gerade als ein nur gemeinſchaftlich mit dem Sohn zu beſitzendes; es folgt alſo aus der Stelle nichts gegen die gemeinſchaftliche Herrlichkeit des Vaters und des Sohns, ſondern ſie lehrt gerade dieſe Gemeinſchaft der Herrlichkeit als das nothwendige Ende; ſie lehrt nicht das Ende der Herrſchaft des Sohnes überhaupt, ſondern nur das Ende der ausſchließlichen, die ihm während der Weltzeit von dem Vater übertragen war; ſie ſpricht alſo zugleich für dieſe ausſchließliche Herrſchaft des Sohns während der Weltzeit, welche wir behauptet haben.

Wenn es in jener Stelle (V. 25.) heißt: der Sohn muß herrſchen, bis er alle ſeine Feinde unter ſich (unter ſeine Füße) gebracht hat, ſo iſt hier alſo freilich ein terminus ultimus beſtimmt, nach welchem die Herrſchaft des Sohns, aber nur die ausſchließliche aufhört. Das widergöttliche Seyn iſt als ſolches allerdings nicht mehr in der Hand des Vaters. Denn der Vater iſt der urſprünglich das Seyn ſetzende. Nun kann er aber das ungöttliche als ſolches nicht ſetzen, inſoweit iſt es dem Vater fremd und eines, von dem Er nichts wiſſen will; es iſt nur in der Hand des Sohns. Dieſe Herrſchaft kann aber als eine ausſchließliche nur dauern, bis er alles Widergöttliche dieſes Seyns überwunden hat; denn iſt dieſes überwunden, ſo wird es von dem Vater wieder angenommen, alſo iſt es jetzt ebenſowohl des Vaters als des Sohns. Nun folgen die ſchon bekannten Worte: Wenn

aber ihm, dem Sohn, alles unterthan seyn wird (*ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα*), alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat (*τότε καὶ αὐτός ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα*). Hier wird also von der Unterwerfung des Sohnes dasselbe Wort gebraucht, das von der Unterwerfung des Seyns gebraucht worden. Welchen Sinn nun aber diese Unterordnung habe, so ist die vorausgehende Bedingung, die Voraussetzung derselben, daß ihm — dem Sohn — alles unterworfen, d. h. daß er zur vollkommenen Herrlichkeit gelangt sey. Also wird er dem Vater nur eben dadurch und insofern untergeordnet, inwiefern er selbst Gott, d. h. Herr über alles ist. Wenn das außergöttliche Seyn als solches aufgehoben ist, hat auch der Sohn keine Herrschaft mehr außer Gott, auch Er tritt in die Gottheit zurück; denn sein eignes außer-Gott-Seyn war bedingt und verursacht durch jenes außergöttliche Seyn; cessante causa cessat effectus; der Sohn kann gar nicht mehr außer dem Vater seyn, nachdem das Seyn, in Bezug auf welches allein er außer dem Vater ist, durch ihn selbst aufgehört hat ein außergöttliches zu seyn. Mit dem Seyn muß wohl auch er selbst in den Vater zurücktreten; die ihm eigne Herrschaft, die er bis jetzt außer Gott hatte, kann er nicht mehr als eine eigne besitzen. Dieß konnte er nur, solang das Seyn selbst außer dem Vater war. Der Moment, in welchem der Sohn alles Seyn sich unterworfen hat, ist eben der Moment, in welchem alles Seyn in den Vater zurücktritt: mit diesem Seyn muß aber auch er selbst, d. h. er muß in jenem Moment auch selbst in den Vater zurücktreten. — Damit indeß über diesen Sinn kein Zweifel zurückbleibe, damit man ihn nicht etwa so verstehe, als sey jene Unterordnung ein völliger Uebergang in den Vater, gleichsam ein Erlöschen, ein Untergehen des Sohns in dem Vater, setzt der scharfsinnige Apostel hinzu, jene Unterordnung geschehe, auf daß oder damit Gott sey alles in allem. Dieß letzte Wort gehört zu den tiefsten des N. T. Denn es wirft das hellste Licht zurück auf den ganzen Verlauf vom Anfang bis zum Ende. Früher[1] sagte ich: am Ende der Schöpfung sey der Sohn, was der

[1] Oben S. 37. D. H.

Vater, nämlich auch göttliche Persönlichkeit, aber nicht außer dem Vater, nämlich es ist nicht eine Gottheit, die er für sich besitzt, die er nur in der Einheit mit dem Vater besitzen kann, also er ist nur in dem Vater Gott, keines eignen Willens, keiner von dem Vater unabhängigen Bewegung fähig. Hier, als nur in dem Vater seyend, ist er allerdings ihm untergeordnet. Erst das Seyn, das während der Schöpfung so wenig aus dem Vater heraustrat als die es überwindende Potenz (nur im Verhältniß gegen jenen actus purissimus des göttlichen Urseyns war sie außergöttlich), erst dieses Seyn, indem es aus Gott hinaustritt, macht es auch den Sohn von dem Vater frei und unabhängig, daß er ein von dem Seyn des Vaters (substantiell) unterschiedenes und eignes Seyn hat (zuvor war das Seyn des Vaters und des Sohnes nur Ein Seyn); erst das außergöttliche Seyn macht, daß der Sohn einen eignen Willen hat; jetzt erst ist er von dem Vater — nicht unabhängiger Gott, aber unabhängige Persönlichkeit. Indem er nach Ueberwindung des gottwidrigen Seyns diese unabhängige Persönlichkeit wieder aufgibt, kehrt er wieder in die Unterordnung unter den Vater zurück, wird aber eben damit wieder, was der Vater ist, d. h. Gott; er kehrt also nur in die Unterordnung zurück, in welcher er vor dem Umsturz war (daß der Apostel dieses Wort vom Ende braucht, berechtigt uns, es vom Anfang zu brauchen — zu sagen, daß der Sohn vor dem Fall zwar auch Gott, aber in der Unterordnung unter dem Vater, nämlich ohne Freiheit gegen diesen war, denn dieß heißt Unterordnung). aber diese Unterordnung im Ende ist darum doch eine andere als die im Anfang; hier nämlich kehrt der Sohn als selbständige Persönlichkeit in den Vater zurück, was er im Anfang nicht seyn konnte; und da dasselbe, was von dem Sohn gilt, auch von der dritten Potenz, dem Geist, zu sagen ist, so entsteht uns hier nun jene gesteigerte Dreieinheit, welche eigentlich erst die christliche Dreieinigkeits-Idee ist[1]. Nämlich nun sind es nicht bloß drei Personen überhaupt, Gott ist nicht bloß in drei Persönlichkeiten, sondern es sind drei Personen, deren jede Gott ist. Solang' alles in dem Vater

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 338. 339. D. H.

beſchloſſen iſt, wie in der Schöpfung und vor der Entſtehung des außergöttlichen (außer Gott geſetzten) Seyns, ſo lange iſt Ἓν τὸ πᾶν, Eines, nämlich der Vater, iſt alles; hier am Ende aber iſt umgekehrt πᾶν τὸ Ἕν, alles, d. h. jedes, iſt Eines, jedes nämlich Gott. Wenn daher der Apoſtel ſagt: der Sohn ordne ſich dem Vater unter, damit Gott alles in allem ſey, ſo ſagt er eben damit, daß der Sohn in dieſer Unterordnung ſeiner Eigenheit nach nicht aufhöre oder erlöſche, denn ſonſt wäre wieder nur alles in Einem, nicht alles in allem, d. h. in jedem. Hier, wo der Apoſtel ſagt, daß Gott am Ende πάντα ἐν πᾶσι ſey, hätten alſo diejenigen Theologen, die ein Verdienſt darein ſetzen, nur immer von und gegen Pantheismus zu reden, die beſte Gelegenheit, von einem chriſtlichen oder wenigſtens pauliniſchen Pantheismus zu reden. Eigentlich aber iſt dieſe letzte Einheit nur der geſteigertſte, ſublimſte Monotheismus, den wir als das Reſultat unſerer ganzen bisherigen Entwicklung anſehen dürfen. Nicht weniger klar iſt aus dieſer Entwicklung, daß jene höchſte Dreieinigkeits-Idee, welche erſt die chriſtliche iſt, ſich nicht ſo ungeſchichtlich, ohne alle Vermittlung, weder aus reiner Logik entwickeln, noch auch ſo ſtarr dogmatiſch aufſtellen läßt, wie es von einer bloß formellen Orthodoxie geſchieht. Die Dreieinigkeits-Idee geht ſelbſt durch drei Momente hindurch; ſie muß von der Tautouſie, wo eigentlich nur der Vater die dominirende Uſia — wo alles in dem Vater beſchloſſen iſt —, ſie muß von der Tautouſie durch die Heterouſie, welche während der Spannung bis zur endlichen Verſöhnung dauert, zur Homouſie hindurchgehen, welche alſo erſt das letzte Moment iſt, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verſtändlich iſt, das Athanaſius nur gleichſam als Kanon aufſtellen konnte, ohne daß ſich der Gedanke wirklich hätte vollziehen laſſen, da es an der hier gezeigten Entwicklung fehlte. Hat doch ſchon im Anfang des vorigen Jahrhunderts einer der berühmteſten Theologen, Chriſtoph Matthäus Pfaff, dem es weder an Gelehrſamkeit fehlte noch am Beſtreben orthodox zu ſeyn, das freimüthige Geſtändniß abgelegt, daß er in der Trinitätslehre zwar jedes Moment einzeln genommen wohl verſtehen könne, aber das Ganze mit allen Momenten und Beſtimmungen

in seinem Kopfe zusammenzubringen sey ihm unmöglich. Mit jenen drei Momenten sind zugleich die sogenannten Häresen als nothwendige Momente der wahren Idee selbst dargethan. Die Tautousie (wo der Vater alles, und alles im Vater) entspricht dem Sabellianismus, die Heterousie zum Theil dem Arianismus, der nur auf jenen Stellen des N. T. beruht, wo unwidersprechlich der Sohn außer dem Vater, als außergöttliche Persönlichkeit erkannt ist. Der Arianismus ging nur darin zu weit, daß er den Sohn zum Geschöpf machte. Dieß Letzte hinweggenommen, kann man sagen, ist der Arianismus ein nothwendiges Moment der richtigen Vorstellung. Wie hätte er sonst auch so viele bedeutende Anhänger bis in die letzte Zeit finden können, namentlich in England, wo (mit welchem Grund weiß ich nicht) Sir Isac Newton unter die Arianer gerechnet wurde. Der Arianismus gibt das außer-Gott-Seyn des Sohns, welches nur für einen bestimmten Moment gilt, für die absolute, die allgemeine Lehre. Dadurch wird er zur Häresis. Denn Häresis bedeutet eine particuläre Meinung, die sich als allgemein will geltend machen, d. h. eine Meinung, die nur einen bestimmten, einen particulären Moment repräsentirt, die aber sich für das Ganze geben will.

Das Moment der Heterousie ist schlechterdings nothwendig, wenn die Dreiheit nicht im letzten Moment zur bloß nominalen werden soll; sie ist von diesem Uebergang in eine bloß nominale nicht abzuhalten, wenn die Drei nicht einmal wirklich außereinander, gegeneinander selbständige gewesen sind. Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterschied zwischen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Uebergang in eine bloß nominale Einheit verhinderte, ohne von der anderen Seite die Ansicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Seyn des Sohns (und des Geistes). Eben diese substantielle Differenz vermittelt, daß auch nachher in der Einheit (die nun auch nicht mehr bloß die wiederhergestellte erste Einheit ist) die Drei nicht nur von einander unterschieden, sondern als wirklich selbständige Persönlichkeiten gedacht werden können.

Am Ende des eilften Jahrhunderts, als Roscelin die drei Personen tres res sive realitates nannte, widersetzte sich Anselmus, aber indem er statt dessen die drei Persönlichkeiten tres relationes in una substantia nannte, wurde er selbst wieder verdächtiget. So schwer wurde es, zwischen dem Zuviel und Zuwenig, wie Athanasius schon die beiden Klippen bezeichnet hatte, die Mitte zu halten. Im Grund und die Wahrheit zu sagen, gibt es bis jetzt keinen wissenschaftlichen Ausdruck dieses Verhältnisses, über den man übereingekommen wäre. Wenn in den späteren Jahrhunderten wenigere an diesen Klippen Schiffbruch gelitten, so kommt dieß nur daher, daß man — stillschweigend gleichsam — übereingekommen war, die Sache nicht weiter erklären, nicht genauer bestimmen zu wollen. Ich muß indeß aufrichtig gestehen, daß, wenn man nur die Wahl hätte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig des Unterschiedes, ich im Interesse der Wissenschaft noch immer das Erste vorziehen würde, da die bloß nominale Dreiheit ohne alle wirkliche Mehrheit nichts erklärt, dagegen sogar der — übrigens gewiß mit Unrecht so genannte Tritheismus noch immer eher im Stande wäre vieles begreiflich zu machen. Das Moment der Heterousie nämlich, wie wir es nennen, ist für sich hervorgetreten, in der besonderen Vorstellung, die man mit diesem Namen (Tritheismus) belegt hat. Denn weil die Anhänger dieser Vorstellung die substantielle Einheit der Personen leugneten, indem sie lehrten, die drei Personen seyen nicht der Substanz, sondern nur der Gottheit nach eins, so wurde ihnen dieß so ausgelegt, als verstehen sie das Wort Gottheit als einen Gattungsbegriff, unter dem die drei Personen als ebenso viele verschiedene Individuen stehen. Wenn sie aussprachen: die drei Personen sind wesentlich drei und nur der Gottheit nach eins, so verstand man dieß so, wie man dieß verstehen würde, wenn von verschiedenen Menschen, z. B. Jakobus, Petrus und Johannes, gesagt würde, sie seyen wesentlich drei und nur der Menschheit nach eins. Wie dieser Ausdruck mit sich bringt, daß Jakobus, Petrus und Johannes drei Menschen sind, so folgerte man aus jenem Ausdruck, daß Vater, Sohn und Geist drei Götter seyen; deßhalb nannte man die Vertheidiger dieser Vorstellung Tritheiten. Allein wie kann man

sich vorstellen, daß z. B. der scharfsinnige Aristoteliker Johannes Philoponos (am Ende des sechsten Jahrhunderts), den man zuerst des Tritheismus beschuldigte, oder auch nur der bekannte Abt Joachim von Floris (dessen ich später noch einmal erwähnen werde) so gar blödsinnig gewesen? Ebensowenig läßt sich annehmen, daß der berühmte Gilbert von Poitiers, der dritte, den man dieser Ketzerei beschuldigte, derselben fayig gewesen. Und am allerwenigsten wäre begreiflich, wie sowohl der schon erwähnte Abt als der eben genannte Bischof Gilbert mit einer solchen Meinung der feierlichen Verdammung hätte entgehen können, da beide übrigens wegen ihrer Lehrart vor eine Kirchenversammlung gezogen wurden. Wenn man den dem angeblichen Tritheismus entgegengestellten Satz des vierten Lateranensischen Concils und die eignen Worte des Gilbert von Poitiers zu Grunde legt, so kann man sich von der Denkweise der sogenannten Tritheiten nur folgende Vorstellung machen. Sie legen das Hauptgewicht auf die Mehrheit, und ich habe schon bemerkt, daß wenn man nach einer von beiden Seiten fehlen sollte, derjenige noch immer dem Sinn und der ganzen Anstalt des Christenthums weit näher bleiben würde, der nach dieser als der nach der entgegengesetzten Seite zu weit ginge. Eigentlich setzen sie vor allem, d. h. ohne vorausgehende Einheit, also mit Ausschließung unseres ersten Moments (der Tautousie), gleich die Mehrheit, Vater, Sohn und Geist, und zwar jeden von diesen als ein für sich bestehendes und gegen die andern selbständiges Wesen, nicht aber als einen für sich bestehenden und gegen die andern selbständigen Gott. Nur das Erste haben sie wirklich gesagt, das Zweite schreibt ihnen nicht einmal einer ihrer Gegner zu; wir müssen also denken, daß sie eben dieses auch leugneten, und vielmehr so argumentirten: Weder ist der Vater für sich Gott ohne den Sohn und den Geist, noch der Sohn für sich Gott ohne den Vater und den Geist, also, da jeder nur in der Gemeinschaft mit den andern Gott ist, sind sie, obwohl mehrere Wesen, dennoch nur Ein Gott. Dieß drückten sie dann kürzer so aus: sie seyen nicht der Substanz, sondern nur der Gottheit nach eins. Nun ist dieß aber ein an sich untadelhafter Ausdruck, oder wenigstens, wenn man einen Fehler darin finden

will, so besteht dieser nur in einem Mangel der nöthigen Schärfe des Ausdrucks, die von ihnen nicht zu erwarten war. Der Hauptfehler der Tritheiten lag nicht in dem, was sie behaupteten, sondern in dem, was sie ausschlossen, nämlich jene vorausgehende Einheit, die man als solche (als vorausgehende) nur eine substantielle nennen kann, obwohl sie in der Folge, nachdem die substantielle Differenz hervorgetreten ist, eben dadurch und im Verhältniß zu dieser — zu der substantiellen Differenz — sich zur übersubstantiellen erhebt, wie denn auch manche schon unter den ältesten sowie unter den späteren Dogmatikern, wahrscheinlich weil sie doch nicht recht wagten eine substantielle Differenz absolut zu leugnen, und um sich diese für gewisse Fälle vorzubehalten, für nöthig fanden zu erklären, die Einheit sey nicht eine substantielle, sondern eine übersubstantielle (ὑπερούσιος), und das, was sie das Wesen in Gott nennen, sey nicht eigentlich Wesen im Sinn von Substanz, sondern οὐσία ὑπερούσιος. Allein auch dieß wieder kann nur für einen bestimmten Moment gesagt werden, nämlich nur da, wo die Persönlichkeiten in eigentliche substantielle Differenz gesetzt sind.

Alle Ausdrücke der bisherigen Dreieinigkeitslehre erhalten wissenschaftliche Bestimmtheit und Bedeutung erst mit dem Auseinandersein der Momente, wie denn auch der geistreichste unter den neueren philosophischen Dogmatikern mit löblichem Freimuth die Nothwendigkeit einer gänzlichen wissenschaftlichen Umschaffung dieses Dogmas mit siegreicher Dialektik dargethan hat. Es gibt in der That nichts Trostloseres als die wissenschaftlichen Bestimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzustoßen.

In der Homousie (dem dritten Moment) ist die Heterousie nothwendig begriffen, ohne diese würde sie zur bloßen Tautousie. Dieß gestehen die strengsten Anhänger des Athanasius ein, ja dieser selbst — in dem ich nicht den wissenschaftlich beschränkten Kopf habe finden können, als welchen ihn die unwissenschaftliche Seichtigkeit einer gewissen Zeit gern vorstellen wollte, und den namentlich auch Lessing hoch geachtet hat — er selbst

macht die Bemerkung: *οὐκ αὐτό τέ ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον*, daſſelbe könne nicht demſelben, ſondern nur einem andern homouſiſch ſeyn, daſſelbe ſey demſelben nicht homo-, ſondern tautouſiſch. Dieß iſt durch unſere Entwicklung erreicht. Nach völlig aufgehobener Spannung, wo nun der Sohn in den Vater oder unter den Vater zurückkommt, eben damit wird, was der Vater iſt (und ebenſo der Geiſt), hier iſt jede der drei Perſonen den andern homouſiſch (weil das Subſtantielle in jeder daſſelbe und nur gleichſam der Exponent dieſes Subſtantiellen in jeder ein anderer), aber nicht tautouſiſch.

Stellen wir uns auf die Höhe des hier erreichten Standpunktes, ſo können die drei Perſonen nun auch als ſucceſſive Herrſcher, als die drei Herrſcher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht werden. Es iſt erlaubt zu ſagen: Die Zeit vor der Schöpfung ſey in beſonderem Sinn die Zeit des Vaters, da das Seyn noch ausſchließlich in ſeiner Hand iſt, die gegenwärtige Zeit ſey in vorzüglichem Sinn die Zeit des Sohns, von dem eben darum in der zuletzt behandelten Stelle mit deutlicher Anzeige einer Zeit geſagt iſt: er muß herrſchen, bis er alles ihm Widerſtrebende zum Schemel ſeiner Füße, d. h. zu ſeinem Grund, ſeiner Baſis, ſeinem Hypokeimenon, gemacht hat. Die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die zukünftige iſt, in die alles gelangen ſoll, ſey die Zeit des Geiſtes. Es iſt alſo auch erlaubt, die drei Perſonen als die ſucceſſiven Herrſcher dreier verſchiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten — der *χρόνων αἰωνίων* — 1) der Zeit der ausſchließlichen Macht des Vaters, 2) der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Seyn dem Sohn übergeben, alſo die Macht des Sohns über das Seyn auch eine ausſchließliche iſt, 3) der Zeit, in der keine Zeit mehr ſeyn wird, die alſo ſelbſt Ewigkeit. Man kann dieſe drei Zeiten im Gegenſatz mit dem, was insgemein die Zeit genannt wird, die aber ſelbſt nur ein Glied iſt in dieſer großen Folge von Zeiten, d. h. ein Glied der wahren, der abſoluten Zeit — im Gegenſatz alſo mit jener bloß zeitlichen Zeit, die nämlich durch die bloße beſtändige Wiederholung der Einen Weltzeit = A entſteht, können ſie ewige genannt werden. Denn mit dem, was man gewöhnlich ſagt, die Zeit gehe nicht über die Welt

hinaus, oder sie sey eine bloße Form unserer Sinnlichkeit, und Aehnlichem, kann man von der göttlichen Oekonomie, wie sie in der Offenbarung dargestellt ist, und also von der Offenbarung selbst, nichts begreifen. Diese und ähnliche schwächliche Begriffe muß man ablegen, um in das große Geheimniß, das durch das Christenthum aufgeschlossen ist, einzudringen.

Ein Autor des siebzehnten Jahrhunderts, der bekannte Angelus, genannt Silesius, hat unter seinen geistlichen Sinngedichten auch dieses:

Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,
Der Geist wird endlich seyn am Tag der Herrlichkeit.

Schwerlich zwar wurde dieses Sinngedicht in jenem höchsten Sinn gemeint, obgleich die Aussprüche des N. T.: Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte, schon wenigstens dahin deuten, daß Gott, der im Anfang absolute Zukunft ist — der seyn wird — dieß sein absoluter Name —, um sich zu offenbaren, schlechterdings etwas in sich auseinanderhalten, sich als Anfang und als Ende setzen mußte, und noch bestimmter, wie es die Apokalypse[1] ebenfalls ausdrückt: Ich bin der Ist, der war und der da kommt, drei Zeiten unterscheidet. In jenem Epigramm ist unter der Zeit, wo der Vater war, unstreitig nur die Zeit des A. T. verstanden, unter der Zeit, wo der Sohn ist, die Zeit des Neuen. Aber selbst diese besonderen Zeiten wiederholen ja, nur im engern Kreise, die höheren und allgemeineren. Jenes Epigramm ist also wohl mehr im Sinne einer Secte, oder vielmehr einer Anzahl tiefer denkender Menschen im Mittelalter zu verstehen, die eben daraus, daß das A. T. die Zeit des Vaters gewesen, die Zeit des N. T. die Zeit des Sohns sey, schloßen, daß eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorstehe, die Zeit des Geistes, welche das ewige Evangelium bringen solle. Als Anhänger dieser Lehre von einem bevorstehenden ewigen Evangelium wurde insbesondere der obenerwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat diese Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Personen gleichsam als die Exponenten oder Potenzen dreier aufeinanderfolgender

[1] 1, 8.

Zeiten vorstellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beschuldigen. Wenn die Anhänger dieser Lehre das bevorstehende Evangelium das ewige nannten, so mußte dieß allerdings anstößig scheinen, wenn damit zugleich gesagt seyn sollte, daß das Evangelium Christi nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende sey. Ob nun dieß eine wirkliche Meinung war, entstanden und veranlaßt etwa durch den nichts weniger als vollkommenen Zustand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieser war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Christi bevorstehe, wodurch es erst in das Evangelium des Geistes übergehe, wo das nur durch Geistesdruck und Verfinsterung äußerlich erhaltene, aber eben darum innerlich verdunkelte und aufs Neue zum unverständlichen Geheimniß gewordene Christenthum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verstandenen Wahrheit erscheinen werde, dieß muß ich begreiflicherweise hier dahingestellt seyn lassen. Für uns hat jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus — durch den Sohn — in den Geist geht. Der Vater war zuvor, d. h. vor aller Zeit, der Sohn ist in der Zeit, er ist die während der gegenwärtigen Schöpfung herrschende Persönlichkeit, der Geist wird nach der Zeit seyn als letzter Beherrscher der vollendeten, in ihren Anfang, also in den Vater zurückgekommenen Schöpfung: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohns aufhört, sondern daß nur die Herrlichkeit des Geistes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt. Damit ist aber auch erst diese eine vollkommen offenbare und verwirklichte. Denn was Johannes von dem einzelnen Menschen sagt: die göttliche Einwohnung in dem Menschen sey erst vollendet, wenn der Geist hinzukomme, dieß gilt auch von dem Ganzen. Der „Tag der Herrlichkeit" ist der Tag der gemeinschaftlichen Verherrlichung des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun wieder in den Zusammenhang zurück.

Nur jener seit dem Umsturz gefaßte Wille der zweiten Persönlichkeit, dem Seyn in die Entzweiung zu folgen, aber nur um am Ende mit dem Seyn zugleich auch sich selbst als außergöttliche aufzuheben — nur dieser Wille war die Ursache, daß der Vater die Vermittlung annahm, den Sohn schon damals zum HErrn machte (*κύριον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεός* heißt es in der Apostelgeschichte[1] — davon heißt er *ὁ Χριστός*, der Gesalbte, d. h. der von Gott zum Herrn und König über alles Seyn Gesalbte). Jener Wille war die Ursache, daß der Vater dem Sohn die Macht gab über das blinde, gottwidrige Seyn, die er schon zur Zeit der herrschenden Finsterniß, schon im Heidenthum ausübte. Nur in Hinsicht auf diesen Willen konnte der Vater einwilligen, das Unprincip, auf dem er sonst als Organ seines Unwillens halten mußte, der vermittelnden Potenz zur Ueberwindung zu lassen. Schon das Heidenthum also war etwas nur in der Hinaussicht auf jenen Willen Mögliches. Zwar wirkte in diesem die vermittelnde Persönlichkeit nur als natürliche Potenz, aber, da der wahre Sohn, der eigentliche Christus doch auch in dieser ist, so war Christus auch schon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Christus. Die Heiden waren also freilich *χωρὶς Χριστοῦ*[2], getrennt von Christus, nämlich von Christus als solchem,

[1] 2, 36.

[2] Ephes. 2, 12.

und doch war es nur dieselbe natürliche Potenz, die in Christus sterben sollte, dieselbe war es, wodurch sie erleuchtet wurden, und die sich ihrer allein annahm. Denn der Vater, der sich dem außergöttlichen Seyn unzugänglich machte, zog auch äußerlich sich zurück in das Bewußtseyn eines kleinen, unscheinbaren, in einen Winkel der Welt zurückgedrängten Volks, von dem Tacitus[1] sagt, daß es gegen das ganze übrige Menschengeschlecht von feindlichem Haß erfüllt, eben darum hinwieder allen Völkern verhaßt war, und auch hier erschien er nur als der einer beständigen Versöhnung bedürftige. Christus dagegen war — obwohl noch in seiner bloß natürlichen Wirkung — der Heiden Licht; er war die eigentliche Potenz des Heidenthums; in diesem bildete er sich den Boden, der einst den Samen des Christenthums aufnehmen sollte, für welches das Judenthum viel zu enge gewesen wäre. Heidenthum und Judenthum waren zwei getrennte Oekonomien, die erst im Christenthum zusammenfließen sollten.

War es nicht eine göttliche Wohlthat, welche die Menschheit von dem wilden, thierischen, gesetzlosen Leben der Urzeit zum gesetzlichen und menschlichen hinüberleitete? Nicht bloß die Kenntniß der Feldfrüchte (in einer Stelle des Jesaias[2]), sondern alles Wissen, auch der Heiden, wird von Gott abgeleitet im 94. Psalm, wo es heißt: Der die Heiden unterweiset, sollte der nicht strafen, der die Menschen lehret, was sie wissen? Auch jene mythologischen Götter, welchen sie ein menschlicheres Leben verdankten, nannten die Griechen σωτῆρες, Heilande. Da übrigens jene natürliche Potenz, die die eigentlich wirkende in der Mythologie ist, die Gewalt über die Menschheit nur sich erwarb, um am Ende von dem Göttlichen durchbrochen zu werden, so war auch schon während der ganzen Zeit des Heidenthums Christus in einem beständigen Kommen, ob er gleich erst wirklich kam, als die Zeit erfüllet war, wovon später noch die Rede seyn wird.

Man wird dieser Ansicht vielleicht das Anstößige des Heidenthums entgegenhalten. Aber — — geht es denn im A. T. ohne alles nach

[1] Hist. V, 5.
[2] 28, 24 ff.

unſeren Begriffen Anſtößige ab? Wird doch auch Abraham verſucht, ſeinen einzigen Sohn als Brandopfer zu ſchlachten! Aber auch im Heidenthum iſt es nicht die verſöhnende Potenz, welche zu Menſchenopfern verleitet, ſondern das dem menſchlichen Leben feindſelige Princip, das der Menſch wieder erregt hat, und das, einmal entbunden, natürlich dem Menſchen als dem grollt, dem es unterworfen ſeyn ſollte. Es war vielmehr die höhere Potenz, die in der milderen Zeit die Teknothyſie, ja Menſchenopfer überhaupt zuerſt abwehrte.

Es wird ausdrücklich von Chriſto gerühmt: Wir haben an ihm nicht einen Hohenprieſter, der nicht könnte Mitgefühl haben — *μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, ſondern einen, der verſucht iſt, d. h. der alles erfahren hat bis zur völligen Gleichheit mit uns, die Sünde allein ausgenommen — *πεπειρασμένον κατὰ πάντα*[1], dieß iſt ein ſtarkes, nichts ausſchließendes Wort. Er hat alſo auch alle Leiden und Verſuchungen erfahren, denen das menſchliche Bewußtſeyn im Heidenthum unterworfen war. Schon damals war er der leidende Meſſias, wie ihn das A. T. darſtellt, — leidend eben darum, weil nicht wollend. Er war gegenwärtig und dabei in allen Zuſtänden des menſchlichen Bewußtſeyns, ohne ſelbſt von ihnen befleckt zu werden. Chriſtus hat durch ſeine Erſcheinung in der Menſchheit, durch ſeine Leiden und ſeinen Tod als Menſch die Vermittlung nur vollbracht, aber er iſt der ewige Vermittler, der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen von Weltzeiten her — alſo auch ſchon der Vermittler im Heidenthum. Nicht in dieſer Wirkung, durch welche das Heidenthum entſteht, iſt er Chriſtus, aber er iſt doch ſchon Chriſtus, indem er dieſe Wirkung ausübt, denn dieſe Wirkung (dieſe Gewalt über das abgefallene Seyn) iſt ihm nur gegeben, inwiefern er ſchon Chriſtus, d. h. der Geſalbte Gottes, der von Gott zum Erben und Herrn Eingeſetzte, iſt. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz reicht völlig hin, das Heidenthum zu erklären, aber ſie ſelbſt bedarf wieder, wie wir geſehen haben, einer höheren Erklärung, und iſt bedingt durch den über ſie hinausgehenden Willen, in Anſehung deſſen allein der Vater dem Sohn ſolche Gewalt gab.

[1] Ebr. 4, 15; cf. 5, 2.

Die Zeit des Heidenthums wird die Zeit der Blindheit genannt; es war blind für Christum als solchen, aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht, und wird doch von ihr erwärmt, und empfindet ihr allgemeines, durchdringendes Wohlthun. Die Schrift sagt[1] von den Heiden: sie haben nach Gott getappt, ob sie ihn nicht greifen und fühlen möchten; dasselbe läßt sich von dem Heidenthum in Bezug auf Christum sagen. Der Heide wußte nichts von Christo, und doch war er ihm durch seine Wirkung nahe. Ohne ihn war das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preis gegeben.

Wenn das Christenthum nichts anderes ist, als wofür es gewöhnlich angesehen wird, eine bloße Negation des Heidenthums, so daß dieses ihm gegenüber nur Fabel ist und gar nichts Reelles in sich hat, wenn das Christenthum mit dem Heidenthum nichts Positives gemein hat, so zerfällt die Geschichte in zwei Hälften, die völlig außereinander und ohne alle Berührung sind, alle Continuität, aller Zusammenhang der Geschichte wird unterbrochen, und das Christenthum erscheint nicht als das Ewige, das es ist, und das insoweit in allem, auch in dem Heidenthum, daseyn muß, es erscheint als ein nur von gewisser Zeit an Daseyendes. Dieß ist aber eine Herabsetzung des Christenthums. Der Inhalt aller wahren Religion ist ein ewiger, also von keiner Zeit absolut auszuschließender Inhalt. Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch alle Zeiten ist, kann nicht die wahre seyn. Das Christenthum muß also auch im Heidenthum gewesen seyn, dieses hatte denselben substantiellen Inhalt (dieß Wort drückt dasselbe aus mit dem früheren: Christus war im Heidenthum — nur nicht als Christus, dieß heißt eben bloß substantiell, nicht in seiner Wahrheit). Es wäre der menschlichen Natur unmöglich gewesen, Jahrtausende lang bloß vom Irrthum zu leben; ein nur mit Nichtigkeiten erfülltes menschliches Bewußtseyn konnte nicht dauern. Es ist undenkbar, daß die Menschheit Jahrtausende hindurch ohne allen Bezug zu demjenigen Princip gestanden hätte, in dem allein das Heil ist.

Wer die Herablassungen Gottes im Alten Testament bedenkt,

[1] Act. 17, 26. 27.

und die göttlichen Erscheinungen in demselben nicht auch für bloße Fabel hält, wird auch den Theophanien des Heidenthums nicht alle Realität absprechen. Die Heiden waren vom Angesicht des Vaters gleichsam verwiesen, aber eben ihnen gab er Christum zum Herrn, wenn dieser gleich unter ihnen nur als natürliche Potenz wirkte. Das Heidenthum — eben darum weil das Christenthum nicht seine absolute Negation, sondern seine Wahrheit ist — hat auch in sich selbst eine relative Wahrheit.

Sie sehen, das Christenthum, indem wir ihm das ganze große Heidenthum zum Hintergrund geben, hat eine weit größere und mächtigere Basis seiner Realität, als ihm die gewöhnlichen spitzfindigen Beweise seiner Wahrheit zu geben vermögen. Das Christenthum ist nicht etwa einseitig aus dem Judenthum hervorgegangen, es hat ebensowohl als dieses das Heidenthum zu seiner Voraussetzung; nur dadurch ist seine Entstehung die große weltgeschichtliche Erscheinung, wofür sie von jeher gegolten.

Die vermittelnde Potenz mußte sich erst zum Herrn des entgegenstehenden Princips — im Bewußtseyn — gemacht haben, zur μορφῇ θεοῦ gelangt seyn, ehe sie sich ihrem persönlichen Willen, also ihrem wahren Wesen nach zeigen konnte. Erst mußte das Gott widerstrebende Seyn in seiner Wirkung — in seinem Actus — überwunden werden — dieß ist der Inhalt des Heidenthums, und dieß kann auch geschehen durch eine bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz. Wenn dieß geschehen, wenn die versöhnende Potenz sich ganz zum Herrn jenes der Potenz, dem Grunde nach noch immer Gott widrigen, gegen den göttlichen Willen gesetzten Seyns gemacht, dann ist die Zeit für jenes große Opfer gekommen, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Seyn, das sie sich unterworfen hat, zugleich und in derselben That auch ihr eignes außergöttliches Seyn aufhebt, und so die wahre Versöhnung stiftend alles zu Gott zurückführt. Da erst, wenn Herr geworden, kann jener Wille offenbar werden, den die vermittelnde Potenz seit der Schöpfung gefaßt hatte — darum heißt es ἐφανερώθη ὁ Χριστός[1],

[1] 1 Joh. 3, 8., vergl. mit v. 5 und mit 1 Joh. 1, 2.

Christus wurde offenbar, was voraussetzt, daß er zuvor nur verborgen war — Christus ist Christus nur in jenem Willen, jeder Wille aber wird nur offenbar durch die That, und so war Christus als solcher verborgen, und wurde erst offenbar in der That der ewigen, d. h. bleibenden Versöhnung. Denn eine Versöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum. Die Idee der Opfer, zumal der Sühnopfer, geht durch alle Völker, und ist im Heidenthum nicht eine weniger wesentliche als im Judenthum. Die heidnischen wie die jüdischen Opfer beziehen sich aber zunächst nur auf Versöhnung jenes äußeren Princips, das die Ursache der Spannung ist. Die wahre, die absolute Versöhnung wird dadurch nicht bewirkt, weil jenes Unprincip nur äußerlich, nicht aber in seiner Potenz, nicht auch in dem Recht, überwunden wird, in dem Recht, das es sich auf den Menschen noch immer vorbehält, wenn es auch in der Ausübung desselben nachläßt, wenn auch schon durch natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum Menschenopfer und andere Gräuel verschwunden waren. Wie also die jüdischen, so sind auch die heidnischen Opfer nur die vorausgehenden Zeichen des großen, einst zur ewigen Versöhnung darzubringenden Opfers. Denn jene Opfer mußten beständig wiederholt werden, eben weil sie das dem Menschen feindliche Princip nur äußerlich und seiner Wirkung nach, nicht innerlich, aufhoben. Das große Opfer, in welchem die früheren erst zur Wahrheit werden, wurde nur Einmal für immer gebracht, weil in ihm alle Spannung gelöst und selbst in ihrem Grund aufgehoben wurde, weil dieses allein Gott versöhnte. Dieses große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, statt Gottes, wie Gott war, daß dieser sich der göttlichen Gestalt entäußert, sein außergöttliches Seyn Gott als creatürliches unterwirft (denn dieß ist der Sinn der Menschwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz stirbt, und der Göttliche selbst sein außergöttliches Seyn aufhebt. Indem jene schon in der Schöpfung vermittelnde Persönlichkeit, indem sie, wiewohl immer mit dem Willen des Vaters, ihren Bezug zu dem gottwidrigen Seyn behält, nimmt sie gegenüber von dem Vater ein eignes Seyn an, was sie zuvor weder während

der Schöpfung noch im Ende der Schöpfung hatte, sie setzt damit sich selbst außer Gott, und ist eine von dem Vater freie und unabhängige Persönlichkeit; als solche ihm gegenüber stehend ist sie aber auch allein in der Lage und Stellung, die zu einer wahren Vermittlung erforderlich ist. Sie konnte nicht des gottwidrigen Seyns sich annehmen, ohne ihr eignes Verhältniß zu Gott äußerlich wenigstens aufzugeben, nicht in dieses Seyn eingehen, sich ihm gleich stellen, mit ihm Gemeinschaft pflegen (gerade wie dem erscheinenden Christo nachher vorgeworfen wird, mit Sündern Umgang zu pflegen): sie konnte, sage ich, ihr Verhältniß gegen das gottwidrige Seyn nicht beibehalten, ohne selbst in die Spannung, und soweit in die Opposition mit Gott einzugehen, den Zorn Gottes auf sich zu nehmen, und aus lauterer Liebe zu der Welt, die sie nicht verloren geben wollte, sich zum Mitschuldigen jenes Seyns zu machen, und so als die unschuldig-Schuldige selbst die Strafe dieses Seyns auf sich zu ziehen.

Ich glaube nicht, daß die Ausdrücke, deren ich mich eben bedient habe, zu kühn sind, wenn sie auch nicht eben die gewöhnlichen sind; ich habe damit nur den wörtlichen Sinn jener Ausdrücke beibehalten.

Man wird der Philosophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen (denn es gilt den meisten als Vorwurf), sie sey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie ist es zu thun — ich weise dieß von mir ab, weil es einen ganz falschen Standpunkt für die Philosophie der Offenbarung geben würde. Mir ist es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufstellt oder behauptet, es ist nicht meine Aufgabe, es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, mit irgend einer übereinzustimmen. Mir ist es nur um das Verständniß des Christenthums in seiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings sind wir durch unsere philosophischen Ideen in den Stand gesetzt, das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verstehen, als manche halborthodoxe Ansicht, aber zugleich auch um ein gut Theil vernünftiger, als eben diese, und sogar als die sogenannten rein vernünftigen oder rationalen Ansichten, welche das Reale des Christenthums in nichts auflösen. Wie ich Sie durch die Philosophie der Mythologie gelehrt habe, in dieser, nämlich auch in der wörtlich

oder eigentlich (nicht allegorisch verstandenen) — in der wörtlich verstandenen Mythologie Wahrheit zu sehen, so will ich Sie durch die Philosophie der Offenbarung in den Stand setzen, in der Offenbarung alle Ausdrücke aufs eigentlichste, noch eigentlicher selbst als manche für rechtgläubig geltende Ansicht, geschweige als jede halb oder ganz rationalistische, zu verstehen.

Es wird ausdrücklich von Christus gesagt: er hat sich für uns zum Schuldigen gemacht, er ist für uns zum Fluch geworden[1]. In dem Brief an die Hebräer (7, 22) heißt es von Jesus: er ist Bürge eines besseren Bundes (einer besseren Einheit mit Gott) geworden — er hat sich für uns verbürgt, daß ein neuer, besserer Bund entstehen werde. Hieraus erhellt unter anderem, daß die vermittelnde Funktion Christi nicht erst mit seiner Erscheinung im Fleisch angefangen, daß sie von der Welt her — mit dem Fall — wirksam gewesen.

Wer für einen andern Bürgschaft leistet, ist nicht selbst schuldig oder der Schuldner, und doch ist er Schuldner, er ist also der unschuldig-(nicht schuldig-) Schuldige. Die zweite Persönlichkeit kann sich des Gottwidrigen Seyns nicht annehmen, ohne sich äußerlich selbst von Gott zu trennen; durch den Menschen ist der Sohn von Gott getrennt, insofern heißt der Mensch ein Feind Christi; denn für uns seine Feinde ist er gestorben, sagt der Apostel[2].

Indem Christus sich zum Bürgen für das Menschengeschlecht machte, erlangte er dessen Erhaltung, aber damit hatte er zugleich die Folge dieser Erhaltung auf sich genommen. Erhalten konnte das Menschengeschlecht, aber nicht vor der Sünde bewahrt werden, die vielmehr sich mehr und mehr entwickeln mußte; indem er sich für die Erhaltung der Menschheit verbürgte, hat er also zugleich auch alle Sünde derselben auf sich genommen.

Auf diese Weise also wurde Christus der ewige Versöhner. Indem er selbst in die Spannung einging, wurde er natürliche, kosmische Potenz — als solche wirkte er im Heidenthum dem blinden, Gott und dem

[1] Gal. 3, 13 (cf. 2 Cor. 5, 21).
[2] Röm. 5, 10, cf. v. 6—8.

Menſchen feindlichen Princip entgegen. In ſeinem Tod ſtirbt er als dieſe kosmiſche Potenz, das Göttliche des Verſöhners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichſam in jenem Tode. Damit iſt dann auch erſt die Spannung ganz aufgehoben. Spannung iſt Unfriede, wie mit jemand auf geſpanntem Fuß ſeyn, in Spannung mit jemand leben, ſo viel iſt als in Uneinigkeit mit ihm ſeyn. Ich ſage, durch jenes große Opfer, wo die vermittelnde Perſönlichkeit ſich als natürliche Potenz aufhebt, iſt erſt die ganze Spannung oder iſt die im menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte Spannung erſt völlig aufgehoben, die ganze göttliche Einheit wiederhergeſtellt. Ich ſage, die ganze. Hier muß ich nämlich nur erinnern, daß, indem B wieder wirkend wird, zunächſt allerdings A^2 wieder aus dem actus purus, alſo in Spannung geſetzt iſt, aber dieſe Spannung erſtreckt ſich dann auch mittelbar ebenſowohl auf die dritte Potenz oder vielmehr die dritte Perſönlichkeit. (Denn im Ende der Schöpfung iſt Gott gleicherweiſe die drei Perſonen, Vater, Sohn und Geiſt, obwohl dieſe nicht außer dem Vater, oder überhaupt nicht außereinander, ſondern ineinander ſind). Wie nun der Geiſt nicht unmittelbar negirt, aus dem göttlichen Seyn geſetzt iſt, ſo kann er auch nicht unmittelbar ſich wiederherſtellen, ſondern nur durch den Sohn iſt ihm die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt. Eben weil ſie nicht unmittelbar wirken kann, erſcheint die dritte Potenz auch hier (in dem hier eingeleiteten neuen Proceß) dem Proceß der Wiederherſtellung nur als antreibende Urſache, — die Propheten (der Geiſt iſt die Potenz der Zukunft als des ſeyn Sollenden) die Propheten, heißt es (2 Petri 1, 21), haben geredet getrieben von dem heiligen Geiſt — er iſt es, der zu der Wiederherſtellung der göttlichen Geburt in ſich auch den Einzelnen antreibt; daher ſagt Paulus[1]: alle, welche der Geiſt Gottes treibet, ſind Söhne Gottes; der Geiſt iſt nicht die unmittelbar wirkende, ſondern die durchwirkende, finale, zum Ende hindurch drängende Urſache, wie wir ihn denn als durchwirkende Urſache in der Natur erkennen. Es wurde ſchon früher[2] bemerkt, daß er eigentlich

[1] Röm. 8, 14.

[2] Vergl. S. 334 des vorhergehenden Bandes. D. H.

die Ursache alles dessen ist, was als zweckmäßig erscheint; denn in ihm allein ist der Zweck und das Ziel[2]. Nun ist aber der Geist durch die neue im menschlichen Bewußtseyn eingetretene Spannung — nicht weniger als die zweite oder vermittelnde Potenz ist auch der Geist aus der göttlichen Einheit gesetzt und daher bloß kosmische Potenz, als solcher der dritte Herr des menschlichen Bewußtseyns, wie wir ihn in der Mythologie gefunden haben. Das N. T. unterscheidet sehr bestimmt einen Geist der Welt, πνεῦμα τοῦ κόσμου, von dem es alles natürlich- Kunst- und Sinnreiche, alle Weisheit dieser Welt herleitet, von dem Geist aus Gott, dem göttlichen Geist; daher der Apostel[1] von sich selbst sagt: Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt (der in der Spannung wirkt), sondern den Geist aus Gott, und reden darum nicht mit den überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern mit Worten, die der heilige Geist uns lehrt. Uns, sagt er[2], hat, was kein Auge gesehen (was der bloß äußere Weltgeist nicht zu erkennen vermag) uns hat er es geoffenbart durch seinen, d. h. den heiligen Geist, denn der Geist erforschet alles, und dringt selbst in die Tiefen der Gottheit. Darum wird auch der heilige Geist (das Heilige ist eben dem Kosmischen entgegengesetzt) der heilige Geist wird als der höchste Lehrer vorgestellt, der erst in alle Wahrheit, d. h. in die ganze Wahrheit leiten wird[3], der Lehrer, der selbst über den Sohn ist, den dieser nach seiner Entfernung von der Welt vom Vater senden wird[4]; er heißt der Geist der Wahrheit κατ' ἐξοχήν. Nun kann aber der Geist, die dritte Person, nicht vorher kommen, als bis das ganze Werk Christi gethan und in seinem Tod vollbracht ist. Die dritte Potenz ist die von allen ausgeschlossen werden kann, aber selbst nicht ausschließende, was von der zweiten nicht zu sagen ist. Auch die zweite Potenz muß, solange bis das Unprincip überwunden ist, sich in ihrer Besonderheit, und demnach in der Spannung mit der

[1] 1 Cor. 2, 12. 13.
[2] 1 Cor. 2, 9. 10.
[3] Joh. 16, 13, cf. 14, 26.
[4] Joh. 14, 16. 17.

dritten Potenz halten. Hieraus, daß die zweite Potenz als solche auch die dritte ausschließt, erklärt sich, warum Christus, als er das Werk des Neuen Testaments anfing, den heiligen Geist anziehen, mit diesem gesalbt werden, ihn empfangen mußte, was nicht möglich war, wenn er nicht zuvor außer ihm, jede Potenz also als eine besondere war. Darum kommt erst bei der Taufe, wo durch eine Stimme vom Himmel der bisher Außergöttliche als Sohn erklärt wird, auch der Geist sichtbar auf ihn herab. Diese Herabkunft des Geistes in dem Augenblick, wo der Messias als der Sohn Gottes (in der ganzen Bedeutung dieses Worts, die ich entwickelt habe) erklärt wird, zeigt, daß von diesem Augenblick an die ganze Gottheit in dem Mensch Gewordenen sich wiederherstellt, daß er von nun an wirklich *εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist, wie er von dem Apostel genannt wird, die ganze Gottheit leiblich, d. h. vollständig (dieß bedeutet *σωματικῶς* [1]; wie das Körperliche erst durch die dritte Dimension vollendet wird), in ihm wohnt. Diese Anziehung des Geistes ist also ein neuer Beweis für die Spannung, in welche auch Christus gesetzt war, und die sich erst löst, wie er als Christus erscheint. Allgemein aber kann der Geist nur kommen, wenn der Vater völlig versöhnt ist; der Vater, wie der Apostel Johannes [2] sich ausdrückt, kann nur zugleich mit dem Sohn Wohnung bei uns machen, d. h. uns wieder immanent werden, nachdem wir ihm entfremdet waren [3]; ja das Empfangen des Geistes ist eben das Zeichen, daß der Vater wieder in uns, also mit uns versöhnt ist, wie aus dem Wort desselben Apostels (1, 3, 24) erhellt: daß er in uns bleibt — uns inwohnt — *ὅτι μένει ἐν ἡμῖν* —, das erkennen wir *ἐκ τοῦ Πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*, aus dem Geist, den er uns gegeben hat. Der Geist ist der durch Vater und Sohn vermittelte, darum wird gelehrt, daß er vom Vater und Sohn ausgehe, was indeß so zu verstehen, daß er vom Vater ausgeht, aber durch Vermittlung des Sohns.

[1] Col. 2, 9.

[2] 14, 23. — Vergl. S. 336 des vorhergehenden Bandes. D. H.

[3] Randbemerkung: B über uns hinaus.

Allgemein kommt daher der Geist nur, nachdem Christus ganz verherrlicht, d. h. nachdem er des außergöttlichen Seyns ganz entledigt, oder, wie Jesaias sich ausdrückt, aus der Angst und aus dem Gericht, d. h. der Spannung, genommen ist. Darum heißt es im Evangelium Johannis (7, 39): Der Geist war noch nicht da, noch nicht gekommen, denn Christus war noch nicht verherrlicht, verklärt.

Sie sehen, wie genau die Stellung, die dem h. Geist im N. T. gegeben wird, der Folge sich anschließt, die wir den Potenzen gegeben haben, und wie wichtig es war, diese auch als successive zu denken.

Die Jünger betrübt durch die Erklärung seines nahen Todes tröstet Christus mit den Worten[1]: Es ist euch nützlich, daß ich gehe. Denn so ich nicht gehe, kann der Tröster — wie es gewöhnlich übersetzt wird — der παράκλητος, jener höchste und letzte Lehrer nicht zu euch kommen, wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch senden. Der Tod Christi wird nämlich als Uebergang zu seiner Verherrlichung, d. h. der gänzlichen Entledigung von jenem leidenden Zustand betrachtet, in dem er seit dem Umsturz des Seyns ist (das Verherrlichtwerden ist der Gegensatz des πάσχειν, des Leidens, wie schon früher[2] gezeigt; daher wenn Christus den Vater um die Herrlichkeit bittet, die er vor der Welt bei ihm hatte, so folgt, daß er seit der Welt [seit dieser Weltzeit] in leidendem Zustand war). Also der Tod Christi ist der Uebergang zu seiner Verherrlichung — wo er der Spannung und also dem leidenden Zustand ganz entnommen wird. Der Sinn der angeführten Rede ist daher: ehe ich nicht aus der Spannung und dem Leiden gesetzt bin, kann auch der Geist nicht kommen, nämlich der wahre Geist, der Geist aus Gott, der nicht der Geist der Welt, sondern der heilige Geist ist. Erst im Tode überwand Christus den letzten Widerstand — da war die Einheit mit dem Vater wiederhergestellt, und nun erst konnte der Geist kommen (wie er denn nun nach der Himmelfahrt über die Jünger ausgegossen wird) in locum Christi quasi succedens. Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt ihr die andere,

[1] Joh. 16, 7.
[2] S. 376 des vorhergehenden Bandes. D. H.

es zu vollenden. Das sind Verhältnisse, die keine Philosophie erklären kann, in der keine wahre Succession ist, die bloße logische Verhältnisse kennt, und in der eine bloß simulirte Succession ist, die im letzten Gedanken sich wieder aufhebt.

Von diesem Punkte fällt noch ein Licht auf das Heidenthum zurück, das Ihnen zugleich erklären wird, warum ich dieses bis in seine letzte Entwicklung verfolgt habe. Ich sagte früher: im Heidenthum werde nur die äußere Einheit der Potenzen, aber nicht das Verhältniß zu der über die Potenzen erhabenen geistigen Einheit, zu dem wahren Gott hergestellt; alles, was das Heidenthum erreiche, sey nur ein simulacrum der Einheit'. Könnte die Einheit sich ganz als eine wirkliche und gegenwärtige herstellen, so wäre die Spannung ganz aufgehoben, damit auch der Rapport zu Gott selbst wiederhergestellt. Aber eben weil die Spannung nur äußerlich (actu), nicht innerlich aufgehoben ist, wird die dritte Potenz nicht zur Gegenwart. Auch im Heidenthum ist sie, aber sie bleibt ihm in der Zukunft stehen. Hier ist dem mythologischen, d. h. dem natürlichen Proceß seine Grenze gesetzt; es heißt: bis hieher und nicht weiter! Auch für das letzte innerhalb der Mythologie mögliche Bewußtseyn bleibt die dritte Potenz nur Zukunft, d. h. Mysterium (denn was bloß zukünftig ist, ist insofern verborgen). Das Heidenthum, wie wir gesehen, schließt sich nur durch etwas ab, das es in die Zukunft setzt, also eigentlich nicht in sich selbst hat; es endet, aber es endet mit einer Prophezeihung, die man wohl eine Prophezeiung des Christenthums nennen kann. Denn erst durch Christus als solchen wird die dritte Person eine gegenwärtige.

Zuletzt will ich Sie noch aufmerksam machen, wie nun durch diese Vermittlung und Versöhnung alle früheren Verhältnisse gesteigert, zu welcher Begreiflichkeit sie gebracht sind.

Weil Christus nur Mensch werden konnte vermöge des Göttlichen in ihm, oder vermöge des in ihm seyenden (innerlich nämlich seyenden) Vaters, so wird eben in dem Menschgewordenen auch allein das Göttliche Christi offenbar. Derjenige aber, der zum Sohn erklärt wird,

Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 212. D. H.

ist dabei nicht mehr wie in der Schöpfung der im Vater Seyende und Begriffene, sondern es ist der allerdings außer dem Vater Seyende. Ist also der außer dem Vater Seyende als Sohn erklärt, der mit dem Vater eins ist, so ist damit eine viel höhere, und daher zugleich faßlichere Vermittlung gesetzt, als die in der Schöpfung war, wie auch das durch, wenn es heißt: Gott hat die Welt mit sich durch Christum versöhnt, eine weit mehr vermittelte Bedeutung hat, als wenn es heißt: er hat durch den Sohn die Welt erschaffen. Hier (in der Schöpfung) ist nämlich der Sohn nicht außer ihm, nicht für sich-, nicht selbstständig wirkende Persönlichkeit. In der Erlösung aber ist der Sohn der selbstständig wirkende, der außer dem Vater seyende, obwohl er in anderer Beziehung nur der Vater selbst, der außer sich, in einer zweiten Persönlichkeit gesetzte Vater ist („Wer mich siehet, der siehet den Vater"), und ob es gleich nur der Wille des Vaters ist, der durch den Sohn geschieht — des Vaters, der die Welt so geliebt, daß er ihr den eingebornen Sohn gab — überließ gleichsam —, daß sie nicht verloren sey. Insofern konnte der Apostel sagen: Gott (war in Christo und) versöhnte die Welt mit ihm (mit sich) selbst[1].

Sie sehen, wie hochgesteigert hier jenes Verhältniß wiederkehrt, vermöge dessen der Vater in der Schöpfung unmittelbar als B hervortritt, aber seinen wahren Willen in den Sohn legt, und durch diesen dasselbe Seyn überwindet, negirt, das er als Vater setzt und bejaht. Derselbe, welcher als bloßer Vater der Welt, d. h. dem von ihm abtrünnigen Seyn absolut unversöhnlich wäre, derselbe versöhnt als Sohn eben dieses Seyn sich selbst, und in dieser Vermittlung eben ist die höchste Einheit Gottes mit sich selbst, die durch Untreue des Menschen zerrissen worden, wiederhergestellt.

Es gehört allerdings ein gewisser Muth des Denkens dazu, dieses Verhältniß mit ganzer Kraft festzuhalten, wie eine Zuversicht des Herzens dazu gehört, es sich anzueignen.

Hiemit glaube ich nun den Grundgedanken der Offenbarung vollständig ausgesprochen. Damit ist zugleich die Ursache aller Offenbarung

[1] 2 Cor. 5, 19.

erklärt. Der wahre Sohn, die Persönlichkeit, die in der bloß natürlichen Potenz verborgen ist, die, welche von Anfang an schon — in Uebereinstimmung mit dem Vater, den Willen hatte, das von Gott abgefallene Seyn zurückzubringen, diese nämlich ist ebenso die Ursache aller Offenbarung, wie eben dieselbe als bloß natürliche Potenz die Ursache aller Mythologie ist. Unterscheiden wir nun zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes (der Vorsatz war vom Fall des Menschen an schon gefaßt, in der Voraussicht Gottes aber schon vor der Schöpfung; die πρόθεσις, wie sie der Apostel nennt, die Welt, die er, der Vater, nicht in sich erhalten konnte, durch den Sohn zurückzuführen, war schon vor Grundlegung der Welt gefaßt, denn nur in der Hinaussicht auf diese Vermittlung konnte er ursprünglich eine Welt wollen) — unterscheiden wir aber zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes und die Zeit der wirklichen That, so ist auch vor dieser Zeit der, welcher Mensch werden sollte, schon das Princip der Offenbarung, nur freilich einer noch verhüllten, bloß durch Zeichen und Weissagungen redenden, wie im A. T.

Den Unterschied zwischen Offenbarung und zwischen natürlicher Religion (Sie wissen, was ich so nenne) macht nicht das Substantielle (dieses ist in beiden dasselbe), sondern nur das Wirkende. Das Wirkende in der einen ist die bloß natürliche Potenz, das Wirkende in der andern die Persönlichkeit selbst. Da aber die Persönlichkeit von der natürlichen Potenz nicht zu trennen ist, so ist implicite auch im Heidenthum schon Christus, obwohl nicht als Christus. Im A. T. ist Christus schon als Christus, aber noch bloß im Kommen begriffen. Im N. T. ist Christus als Christus auch offenbar. Also er war vorher nicht überall nicht da, er war da, nur verhüllt, im Heidenthum durch einen doppelten, im Judenthum, daß ich so sage, durch einen einfachen Vorhang. Wie der Tempel des Herrn zu Jerusalem einen doppelten Vorhof hatte, wovon der äußerste der der Heiden hieß, sowie ein Heiliges, aber außer diesem ein Allerheiligstes, in welches nur der Hohepriester, und auch dieser jährlich nur einmal, gehen durfte, am Fest der großen Versöhnung: so sind Heidenthum, Altes Testament und Neues Testament gegeneinander abgestuft.

Nur weil Christus wirklich kommen, d. h. weil es ein Christenthum geben sollte, gab es ein Judenthum. Das Judenthum ist nur wegen des Christenthums da, dieses ist das Wesentliche, jenes das Zufällige. Erst mußte die Zeit erfüllt, die Zeit des Heidenthums, in welcher die vermittelnde Potenz sich als Herrn des Seyns — bis zur μορφῇ θεοῦ — verwirklichte, abgelaufen seyn, eh' Christus selbst erscheinen konnte. Denn nur der, welcher Herr des außergöttlichen Seyns ist, kann es zugleich mit sich als außergöttliches aufheben, und so es mit Gott wieder vereinen.

Was uns nun weiter obliegt, ist, das, was bisher bloß im Allgemeinen dargestellt worden, nun auch im Einzelnen auszuführen. Und da werden sich denn vorzüglich folgende Punkte hervorheben lassen: 1) Christi Wirkung auf die Menschheit schon vor seiner Erscheinung; 2) seine Menschwerdung; 3) die in Folge derselben durch ihn vollbrachte Vermittlung und Versöhnung.

Zuerst also wird von der Präexistenz Christi die Rede seyn (d. h. von seiner Existenz vor seiner Erscheinung im Fleisch), und hier bietet sich denn als Entwicklungsmittel nichts Vollkommneres dar, als der ebendarum von jeher für besonders werth und heilig geachtete Anfang des Evangeliums Johannis, mit dem wir uns also zunächst beschäftigen werden. Indeß wird es unvermeidlich seyn, uns zuerst über eine Vorfrage zu erklären.

Es wird nämlich Christus in dieser Stelle, und nur in dieser, als „ὁ λόγος" bezeichnet. Es kann Ihnen nicht unbekannt seyn, wie viele Erklärungsversuche über dieses Wort λόγος existiren; sogar bis nach Persien ist man gegangen, um dort Erklärung zu finden. Eher könnte man für möglich halten, der Ausdruck schreibe sich aus der alexandrinischen Philosophie her. Wirklich spricht Philo viel von einem λόγος θεοῦ. Bald ist er ihm die vorbildliche Welt in Gott, der Urentwurf der Welt, die über alles erhabene Vorstellung Gottes von der Welt und von der Ordnung und Symmetrie in derselben, bald ist er ihm das Princip, durch welches, δι' οὗ, alles geworden ist. Insofern scheint er mit der demiurgischen Potenz ganz identisch, von der Johannes sagt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Wie kommt aber Philo

zu diesem Ausdruck λόγος? Die Antwort scheint nicht schwer. Alles, wird im A. T. gesagt, ist durch das Wort des Herrn gemacht, wo Wort so viel ist als Befehl. Nun mochte schon früher dieses Wort Gottes als etwas Selbständiges gedacht worden seyn, Philo aber machte die Bemerkung, daß das griechische Wort λόγος zugleich auch den Begriff von Vernunft, von Verstand auszudrücken geeignet sey, und also sich mit den platonischen Vorstellungen von dem göttlichen Nus identificiren lasse. Nun war ihm dieser Logos wirklich der göttliche Verstand, den er als Mittelglied zwischen der erschaffenen Welt und dem unsichtbaren Gott denken konnte, um diesen von der unmittelbaren Berührung mit der Materie abzuhalten. Bei dieser Vergleichung des Johanneischen Logos mit dem Philonischen hat man aber zweierlei übersehen: 1) daß Philo von diesem Logos nie absolut spricht, wie Johannes, sondern immer hinzusetzt ὁ θεῖος λόγος, ὁ θεοῦ λόγος, Johannes aber sagt bloß ὁ λόγος; 2) ist diese Herleitung schon historisch durchaus zweifelhaft. Es ist unerweislich, daß dieser Ausdruck ὁ θεοῦ λόγος ein in der alexandrinischen Philosophie überhaupt gebräuchlicher war. Konnte also Johannes mit den Schriften Philos so genau bekannte Leser voraussetzen, die ihm diesen Ausdruck — den er übrigens doch zugleich für eine ganz andere Sache gebraucht hätte (denn ob sich Philo seinen Logos je als wirkende Potenz bei der Weltschöpfung, ob nicht bloß als vorbildliche gedacht hat, ist noch eine große Frage, bei Johannes aber ist die Persönlichkeit, die durch λόγος gemeint ist, entschieden demiurgische, d. h. bei der Schöpfung wirkende Potenz) — man begreift nicht, wie Johannes so mit den Schriften Philos bekannte Leser voraussetzen konnte, die ihm diesen Ausdruck zum voraus gleichsam zugegeben und ihn verstanden hätten. So allgemein bekannt und gelesen waren die Schriften Philos gewiß nicht. Ich habe diese Ableitung von dem Philonischen Logos erwähnt, weil er die neueste Mode. Außer ihr will ich gleich noch die andere erwähnen: λόγος sey = Vernunft, Vernunft dann = Weisheit, von der die früher angeführte Stelle des A. T. sage: Der Herr hatte mich vor allen seinen Werken, bei allem, was er machte, war ich dabei; dem

entspreche bei Johannes ganz genau: *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.* Entweder sey schon in den Sprüchwörtern die Weisheit von der zweiten Person der Gottheit zu verstehen (alte Meinung; bereits widerlegt und gezeigt, daß die Weisheit in jener Stelle ein ganz anderes Princip ist), oder wenigstens sey hier unter Logos ebenfalls die Weisheit zu verstehen, die man sich bei der Weltschöpfung thätig und hernach in Christo erschienen gedacht habe[1].

Diese Erklärungen haben am Ende nur Einen Grund: eine solche vorweltliche, demiurgische Potenz kann man sich überhaupt nicht denken — also sie hat keine Objektivität; für eine solche Persönlichkeit ist kein Raum, also ist sie nur zufällig auch bei Johannes, entlehnt vom Philo. Wie man in der griechischen Mythologie, weil man auch die Dionysosvorstellung nur als eine zufällige sich denken kann,

[1] Eine andere Hypothese war, Johannes habe diesen Ausdruck als durch die Lehre des Kerinthos bekannt vorausgesetzt. Wenn Kerinthos ein Zeitgenosse des Johannes, so zeigten sich zwar schon zu seiner Zeit die ersten Spuren jener Philosophie, die sich mit dem Christenthum zugleich erhoben — des Gnosticismus (der Gnosticismus ist ein dem Christenthum paralleles Symptom, ein Einschlagen des heidnischen Princips in den unbewegten Judaismus). Allein es ist 1) nicht zu beweisen, daß Kerinthos gerade dem über die kosmischen Mächte erhabenen Geist, welchen er lehrte, dem Christus- oder Messias-Geist, den Namen *λόγος* beilegte; 2) muß ich gestehen, daß mir die dabei supponirte polemische Tendenz des Johanneischen Evangeliums keineswegs über allen Zweifel erhaben schiene. Schon von selbst und ohne ausdrückliche Absicht mußte die Erzählung des Johannes Antithesen gegen das System des Gnostikers Kerinthos enthalten, ebenso wie gegen andere gnostische Systeme, die nach Johannes Zeit entstanden; aber es scheint mir eine gewagte Sache, aus den verworrenen und zum Theil sich widersprechenden Nachrichten, die man über Kerinthos Lehren hat, ein System von Kerinthos Meinungen sich zusammenzusetzen, und dann zu zeigen, wie offenbar manche Stellen des Johannes gegen diesen eben gerichtet seyen. Es könnte hierin leicht ein circulus vitiosus seyn. Vielleicht hat man sogar dem Kerinthos manche Meinungen zugeschrieben, auf die man erst aus Stellen des Johanneischen Evangeliums geschlossen hatte, nachdem einmal eine antikerinthische Tendenz desselben vorausgesetzt war. Vielleicht hatte man zu dieser Voraussetzung einer polemischen Absicht überhaupt nur gegriffen, um sich dem von den übrigen Evangelien verschiedenen Charakter des Johanneischen und besonders das Auffallende dieses, obwohl im historischen Styl geschriebenen, doch ganz doktrinellen Anfangs zu erklären.

diese Vorstellung von Indien herholt, so soll hier der Logos von der alexandrinischen Philosophie herkommen. Aber die Philonische Erklärung wie die meisten andern (z. B. das personificirte Schöpfungswort) haben Einen Fehler gemein, daß sie immer einen Genitiv voraussetzen, der nicht da ist. Es heißt einmal nicht: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, sondern ganz abstrakt ὁ λόγος. Die Ergänzung ist eine bloß willkürliche. Ehe man τοῦ θεοῦ supplirt, muß man versuchen, ob ὁ λόγος nicht in der That ganz abstrakt genommen zu erklären ist. Dazu kommt nun noch Folgendes: Johannes bedient sich dieses Worts nicht weiter als im ersten und dann noch im vierzehnten Vers, wo er sagt: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das Wort ward Fleisch. Es läßt sich sodann, und wenn man erst auf die ganz abstrakte Stellung des Worts aufmerksam geworden, ganz wohl einsehen, warum Johannes im Anfang dieser doktrinellen Exposition nöthig fand, sich über die Person Christi ganz in abstracto auszudrücken und die gewöhnlichen Benennungen oder Bezeichnungen zu vermeiden. Denn wie sollte er den, der im Anfang war, nennen? Jesus? Aber Jesus ist der Name des Mensch Gewordenen, dieser aber war nicht im Anfang. Die Benennung Christus konnte er ebensowenig brauchen; denn auch nicht Χριστός ist diese Persönlichkeit, sondern erst nach dem Abfall der Welt von Gott. Aber Johannes will die Person Christi ganz von vorn begreiflich machen. Er will dieses Subjekt, das schon im Anfang war, von dorther begreiflich machen; er hat also alle Ursache, es im Anfang seiner Exposition so allgemein als möglich zu bezeichnen, und je abstrakter wir den Ausdruck ὁ λόγος erklären, desto mehr dürfen wir hoffen, uns dem Sinne des Evangelisten zu nähern.

Die abstrakteste Erklärung wäre nun wohl, wenn wir annähmen, es bedeutete nichts als eben das Subjekt selbst, von dem die Rede ist, de quo sermo est, analog dem Gebrauch des hebräischen Worts דָּבָר, das ebensowohl das Wort, die Rede, als die Sache, von der die Rede ist, bezeichnet. Ich sage: analog. Ich will also nicht behaupten, λόγος sey hier Uebersetzung des hebräischen דָּבָר. Dem-

Platon gebraucht das Wort λόγος im Sinn von Sache, besonders Sache,

gemäß wäre der Anfang des Evangeliums so zu erklären: das Subjekt, der Gegenstand, von dem wir reden, war im Anfang; gerade wie auch ein anderer Lehrer seinen Vortrag anfangen könnte: der Gegenstand, von dem wir reden, ist so oder so beschaffen. Damit verliert denn freilich das Wort ὁ λόγος das Geheimnißvolle, Mystische, worin es bisher gedacht wurde. Allein es bleibt in diesem Anfang Tiefe genug, daß man nicht nöthig hat, noch Geheimnißvolles hineinzutragen. — Etwas völlig Analoges mit diesem Sinn von ὁ λόγος ist jener Gebrauch der Juden, welche sagen הַשֵּׁם (der Name) und damit den Jehovah selbst meinen. Wie hier der Name den über alle Namen erhabenen Namen, den Namen κατ' ἐξοχήν bedeutet, unter diesem aber, der über alles Erhabene selbst gemeint ist (ja dieß trat so sehr an die Stelle des wirklichen Namens, daß, wenn sie sagen wollen: Jehovah hat uns betrübt, oder er hat uns gezüchtigt, sie sagen: der Name hat uns gezüchtigt oder getröstet), wie nun hier der Name im Allgemeinen statt des bestimmten und zwar mit dem emphatischen Artikel statt des über alle andern erhabenen Namens gesetzt wird, so ist ὁ λόγος im Anfang des Johannes-Evangeliums zunächst das über alles erhabene Wort, worunter aber die über alles erhabene Sache oder Person verstanden wird. Ich sage: die über alles erhabene Sache oder Person; denn es ist keineswegs nothwendig, ὁ λόγος persönlich zu verstehen, es kann ebensowohl auch abstracte als Sache genommen werden, wo es dann dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß genommen ist, z. B. τίς ὁ λόγος οὗτος; was ist dieß für eine Sache?

Dem N. T. ist es nichts weniger als ungewöhnlich, auch das Persönliche abstrakt auszudrücken, da nämlich, wo eine Unbestimmtheit beabsichtigt wird, wie es hier (im Prolog des Evangeliums Johannis der Fall ist), da der Schriftsteller eben die näheren Bestimmungen alle sich frei und vorbehalten will. So bei der Verkündigung spricht der Engel zu Maria: Das Heilige, das von dir geboren wird, wird

über welche gesprochen wird, z. B. Protag. p. 314 C: περὶ τινος λόγου διελεγόμεθα; Phileb. p. 30 A: τῷ τῆς ἡδονῆς λόγῳ (der Sache der ἡδονή).

Gottes Sohn genannt werden. Hier ist das Unbestimmte gleichsam nothwendig; denn es wird von Zukünftigem geredet. Dieses Heilige wird erst Gottes Sohn genannt werden, noch hat es keinen Namen, darum wird in abstracto von ihm gesprochen. Ebenso ist es hier die Absicht Johannis, gleichsam die ganze Geschichte des im Fleisch Erschienenen von vorn, von Anfang an zu geben. Von dem Standpunkt, auf welchen er sich im ersten Vers, also im Anfang stellt, ist alles, was er über das Subjekt dieser Geschichte sagen wird, oder wozu das Subjekt dieser Geschichte sich bestimmen wird, noch zukünftig. Darum kann er hier z. B. noch nicht sagen: im Anfang war der Sohn Gottes; denn als Sohn Gottes, wie er ihn im 14. Vers nennt, ist er erst geoffenbart und erklärt in seiner Menschwerdung. Das, was nur successiv sich offenbart, ist im Anfang noch unbestimmt, wie ich, was in großer Entfernung erscheint, nicht gleich als einen Menschen erkenne, und daher auch im Neutrum von ihm spreche, und z. B. nicht frage: Wer ist dort, sondern Was ist dort?

Sie sehen, diese Unbestimmtheit des Apostels ist ganz seinem Plane gemäß, die successive Offenbarung der Person Christi zu zeigen. So sagt er auch nicht: der Belebende oder Erleuchtende, sondern das Leben — das Licht — ganz in abstracto. Es ist übel angebrachte Sedulität der Exegeten, das Abstrakte ins Persönliche zu übersetzen. Insbesondere hat man schon immer zwischen dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes eine gewisse Symmetrie in der Anlage bemerkt. Nun fängt er aber diesen ersten Brief ebenso abstrakt an wie nach unserer Erklärung das Evangelium. Der Anfang lautet so: Was von Anfang war (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς — dieß entspricht ganz dem Anfang des Evangeliums: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ὁ λόγος im Evangelium ist also ganz, was das Neutrum ὅ [quod] in dem Brief ist), was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen und mit unseren Augen geschaut und unsere Hände betastet haben — immer was. In eben diesem Anfang kommt der Ausdruck vor: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Viele übersetzen wohl auch hier: von dem Logos, der das Leben oder die Ursache des Lebens ist; aber die

Folge, wo einfach ἡ ζωή wiederholt ist, zeigt, daß ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes als Umschreibung von ἡ ζωή ist, also ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes heißt als das Subjekt, welches das Leben ist. Und hier will ich denn noch eine andere Analogie erwähnen, aus der erhellt, daß ὁ λόγος im Anfang des Evangeliums durchaus bloß im Sinne von Subjekt nichts Auffallendes haben würde. Die Ausleger, die von jeher alles zusammen gesucht haben, das räthselhafte ὁ λόγος im Evangelium zu erklären, haben auch erwähnt, daß in den chaldäischen Uebersetzungen des A. T. (= Targumim) sehr häufig statt des Namens Gott oder Jehovah gesetzt werde· Mimra da Jehovah, was wörtlich übersetzt lautet: das Wort Gottes. Einige wollten nun darin eine von Gott verschiedene Person bezeichnet finden. Um aber zu zeigen, daß das Mimra da Jehovah in der chaldäischen Uebersetzung auch von Gott gebraucht, nichts anderes als Circumlocution (Umschreibung) des Subjekts ist, will ich folgende schon von Schöttgen beigebrachte Stelle erwähnen, wo der König von Juda, Assa, zu dem syrischen Könige Benhadad schickt und ihm sagen läßt: Es ist ein Bund zwischen dir und mir. Dieß übersetzt der Chaldäer: ben mimri und ben mimrech, inter verbum meum et verbum tuum, wo also ganz klar ist: das — verbum oder λόγος bedeutende chaldäische Wort ist nur Bezeichnung des Subjekts. Ferner sieht man: eben dieses Wort wird nicht bloß von Gott, sondern auch von menschlichen Personen gebraucht, woraus also vollends erhellt, wie ganz gratuit, grundlos es ist, zu dem λόγος im Evangelium τοῦ θεοῦ zu suppliren. Wenn verbum dei in der chaldäischen Uebersetzung nicht eine von Gott verschiedene Person, sondern eben nur Gott selbst (das Subjekt Gottes) bedeutet, so bedeutet verbum oder ὁ λόγος, absolut gesetzt, auch nur Subjekt überhaupt, nichts weiter.

Hier ist nun noch die einzige Stelle des N. T. zu erwähnen, wo ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wirklich und zwar als Name einer Persönlichkeit vorkommt, nämlich in der Apokalypse (19, 13), wo von einem geheimnißvollen, nur ihm selbst bekannten Namen Christi die Rede ist. Dieser Name sey ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hier steht also der Genitiv dabei,

und auch hier bedeutet λόγος nur Subjekt, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ also Subjekt Gottes. Denn in der That (nach unsern Begriffen) ist der Sohn = dem primum subjectum divinitatis. Gott ist zuerst gar nicht anders da als in der Form des bloß Existirenden; sein Wesen ist, daß ich so sage, erst nach seinem Seyn. Eben jener actus purus aber, welcher dem Wesen zuvorkommt, ist nachher in der zweiten Potenz ausgedrückt, der Sohn also = dem Anfang der ursprünglichen Existenz Gottes. Und gewiß der Name, wenn er dieß bedeutet, konnte ein geheimnißvoller genannt werden; denn wer hat diesen Zusammenhang geahndet? Noch bestimmter allerdings ist dieß im Hebräerbrief ausgedrückt, wo der Sohn (1, 3) χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ genannt wird, expressa imago — das ausgeprägte Wesen seiner Hypostasis, d. h. des actus purus, der allerdings Hypostasis, das Prius der Gottheit ist in dem früher erklärten Sinn[1].

Ich glaube nun meine Erklärung des Logos im Anfang des Evangeliums Johannis hinlänglich begründet. Der Anfang des Evangeliums Johannis, insbesondere der Ausdruck ὁ λόγος, „das Wort" hat von jeher so allgemeines Interesse selbst unter Nichttheologen gefunden, daß ich im Verhältniß zu manchen früheren Erörterungen in der Philosophie der Mythologie es nicht zu viel finden konnte, so ausführlich darüber geworden zu seyn.

[1] Siehe S. 159 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Bis jetzt haben wir uns bei einer Vorfrage über den Johanneischen Prolog verweilt. Jetzt, nachdem wir wissen, was ὁ λόγος bedeutet, fragt es sich, was in dem Prolog des Evangeliums von dem Subjekt ausgesprochen oder behauptet wird, d. h. es handelt sich von der Erklärung des Prologs selbst. Indem es nun aber für die Gesammterklärung dieses Anfangs auf grammatische und philologische Auslegung ankommt, so will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Ich darf gewiß von Ihnen das Zeugniß hoffen, daß ich nichts weniger als ein Verächter sprachlicher Kenntnisse und Studien bin. Wo immer Gelegenheit dazu war, habe ich den Werth derselben hervorgehoben. Jedenfalls sind sie die conditio sine qua non, die Bedingung, ohne die man nicht hoffen kann in den Sinn irgend einer Schrift einzudringen. Aber es wird doch auch sonst und in andern, dem gemeinen Verständniß weit näher liegenden Dingen anerkannt, daß die gründlichste Kenntniß der Sprache, in der ein Werk geschrieben ist, allein noch nicht hinreicht, seinen Inhalt zu verstehen. Denn z. B. welcher Anfänger im Griechischen wäre nicht im Stand, die Elemente des Euklides grammatisch und philologisch zu erklären? — darum versteht er aber noch nicht ihren Inhalt. Die Sprache der Mathematik besteht aus sehr wenigen Wörtern, hat die einfachste Construktion und verzichtet auf alle Beredsamkeit — dennoch versteht nicht jeder, der Französisch versteht, auch den Lagrange. Ja in noch viel gemeineren Dingen schützt die bloße Sprachkenntniß nicht vor Mißgriff.

Vor mehreren Jahren übersetzte ein bekannter Polygraph ein französisches Werk, worin auch eine kurze Geschichte der Philosophie eingewoben war. Da kam auch Anaxagoras vor, und es hieß von ihm: il etablit en principe le Nous — er stellte als Princip den Nus, den Verstand, auf. Das übersetzte nun jener: er stellte als Princip das Wir auf; er mochte denken, da ein deutscher Philosoph als Princip der Philosophie das Ich aufgestellt habe, so hätte ein griechischer wohl auch das Wir aufstellen können, was außerdem viel socialer und weniger egoistisch laute. Die Stadt Trient in Tyrol heißt auf Französisch Trente. Eben dieses Wort heißt aber auch dreißig. Ein ähnlicher Uebersetzer fand in einem französischen Original die Worte: Il faudrait un nouveau concil de Trente, die er unbedenklich übersetzte: Es bedürfte eines neuen Concils von Dreißigen. Auch gegen diese Uebersetzung war grammatisch nichts einzuwenden. Wenn nun schon in so alltäglichen Dingen außer der Kenntniß der Sprache auch Sachkenntniß erforderlich ist, wie vielmehr in so hohen Dingen, wie die, von welchen in den neutestamentlichen Schriften die Rede ist, wo oft sogar Hauptbegriffe nur gelegentlich vorkommen und nicht systematisch abgehandelt werden. Wie will man nun die einzelnen Aeußerungen dieser Bücher verstehen, ohne zuvor den Zusammenhang der göttlichen Veranstaltungen im Ganzen und Großen begriffen zu haben? Ohne Einsicht in diesen müssen die einzelnen Aeußerungen des N. T. schlechterdings unverständlich bleiben. Es gibt z. B. im ganzen N. T. wohl keinen wichtigeren Begriff als den des ewigen Lebens, der ζωὴ αἰώνιος. Alle Veranstaltungen durch Christus gehen nur dahin, dieses ewige Leben, diese theogonische Bewegung, diese göttliche Geburt in uns wiederherzustellen. Wenn nun einem Theologen dieser Begriff völlig fremd ist, kann man sich wundern, wenn er am Ende gar die Rede Christi: Wer mein Wort hört, hat das ewige Leben, so erklärt: Wer meine Grundsätze befolgt, dem wird es nie an geistiger Beschäftigung fehlen, dessen Geist wird immer thätig und regsam bleiben? Muß ein solcher nicht alle Worte und Aeußerungen des N. T., die nur diesem göttlichen Leben entnommen sind, von dem er nichts weiß, muß er sie

nicht in den gemeinen Zusammenhang der Dinge herabziehen und dadurch aller Kraft und Eigenthümlichkeit berauben?

Wie zweifelhaft insbesondere oft der Beistand oder Schutz sey, den man sich für theologische Rechtgläubigkeit von bloßer grammatisch-philologischer Auslegung verspricht, läßt sich vielleicht nirgends deutlicher nachweisen, als in den Anfangsworten des Evangeliums Johannis. Von jeher galten diese Worte als eine unumstößliche Stütze der Lehre von der Gottheit Christi, und umsomehr Ursache hatte man sie dafür zu halten, als die Gegner dieser Lehre das Schlagende der Stelle nicht anders abzuwenden wußten als durch das verzweifelte Mittel einer Aenderung der Lesart, indem sie statt θεὸς ἦν ὁ λόγος behaupteten, es müsse θεοῦ heißen, gegen das übereinstimmende Zeugniß aller Handschriften und alten Uebersetzungen. Dennoch möchte ich wohl wissen, was vom Standpunkt der bloß grammatischen und sprachlichen Auslegung dagegen einzuwenden wäre, wenn man den ersten Vers so zu lesen und zu erklären versuchte: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεον, καὶ θεὸς Ἦν. Bei der gewöhnlichen Abtheilung heißt der letzte Satz: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, da aber die Interpunktionen neu sind, so steht nichts im Wege, das ὁ λόγος zum Folgenden zu ziehen, und die Stelle demgemäß so zu übersetzen: In principio (dieses ἐν ἀρχῇ ist offenbar wie das Bereschit in Genesis I. zu nehmen) also: In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, erat sive existebat ὁ λόγος. Jetzt, muß man sich denken, macht sich der Evangelist selbst einen Einwurf, den er aber nicht ausspricht, sondern, wie es oft auch bei andern Schriftstellern geschieht, nur durch die Antwort errathen läßt, nämlich: At, inquies (so wäre die Einwendung zu denken), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum. Hierauf nun die Antwort: Atqui ὁ λόγος erat apud Deum. Ich bin weit entfernt, will der Evangelist sagen, den Logos vor Gott zu setzen, wenn ich sage, daß er im Anfang war, so sage ich dieß unter der Voraussetzung, daß er bei Gott war. Um nun aber jeden Mißverstand abzuschneiden, setzt er noch hinzu: καὶ θεὸς ἦν:

namque et Deus existebat. Die Bedeutungen, welche dabei der Verbindungsartikel καί gegeben werden, rechtfertigen sich durch Gebrauch und sehr bestimmt durch Johanneischen Sprachgebrauch. Der einzige denkbare Einwurf von Seiten der Philologie gegen diese Erklärung wäre etwa die Abwesenheit des Artikels vor θεός. Allein so gewiß es ist, daß, so oft ὁ θεός (mit dem Artikel) gesetzt wird, immer eine Contradistinktion, z. B. von dem Sohn, gemeint ist, so gewiß ist, daß, wo eine solche Unterscheidung nicht beabsichtigt wird, θεός ohne Artikel steht. Die Beweise dafür kann man in diesem ersten Kapitel selbst gleich im 6. 13. 18. Vers finden. Ich selbst zwar bin keineswegs für die angeführte Erklärung, zu deren Unterstützung man noch insbesondere anführen könnte die sonst ganz müßig scheinende Reassumtion im 2. Vers: οὗτος (oder nach unserer Interpunktion: ὁ λόγος οὗτος) ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, die in der That so müßig erscheint, daß sie eben darum von mehreren Handschriften ausgelassen wird: diese Wiederholung, könnte man sagen, sey nur dadurch zu rechtfertigen, daß am Ende des ersten Verses ein Wechsel des Subjekts vorgefallen sey, was nach der gegebenen Erklärung in den Worten καὶ θεὸς ἦν, namque et Deus existebat, geschehen ist, dieser Zwischenwechsel des Subjekts nöthige den Evangelisten wieder auf seinen früheren Satz, in welchem der Logos das Subjekt war, zurückzugehen. Ich bin, wie gesagt, nicht für diese Erklärung, ich will mit derselben nur sagen, daß auch auf die Auslegung des N. T. das Wort anzuwenden ist: Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, trachtet am ersten nach dem Ganzen, nach dem Complex der göttlichen Veranstaltungen im N. T., dann wird euch das Uebrige von selbst zufallen, d. h. der Zusammenhang, das Ganze der göttlichen Wahrheit entscheidet über das Einzelne.

Es ist jetzt wieder, zumal unter den beschränkten Pietisten gewisser protestantischer Schulen, viel von der unbedingten Unterwerfung unter die göttliche Auktorität der Schrift die Rede. Darunter verstehen sie aber die Unterwerfung unter einzelne Stellen; daher bei solchen eine wahre Stellenjägerei, daß ich so sage, d. h. ihr einziges Streben

geht dahin, Stellen zu finden, wo sie sagen können: hier stehts mit dürren Worten. Denn um das Dürre und um die Worte ist es ihnen zu thun, nicht um den Verstand. Sie wollen Stellen nur zur Widerlegung. Eine wahre Ironie des N. T. ist es, daß sich solche Stellen, wie sie gern hätten, nicht leicht finden, daß man, um sich von den wichtigsten Wahrheiten zu überzeugen, ins Ganze gehen muß. Da bleibt denn freilich nichts übrig, als zum Gesetz zu machen, daß die Auslegung nach dem bestehenden Lehrbegriff regulirt werde, und der bestehende Lehrbegriff ist der, welcher im 16. Jahrhundert festgesetzt worden; mit andern Worten heißt dieß so viel, daß weder Kenntniß der Sprache noch Auslegungskunst noch der menschliche Geist selbst seit dem 16. Jahrhundert irgend einen Fortschritt gemacht haben. Die Reformatoren selbst haben sich nicht nach einzelnen Stellen blindlings gerichtet, sondern nach dem Geist des Christenthums, und eben weil sie den Geist getroffen, darum haben sie gesiegt.

So wenig jener große geschichtliche Zusammenhang, in welchem das Christenthum allein verständlich ist, gleichsam durch eine mechanische Mosaikarbeit aus vereinzelten Stellen zusammengebracht werden kann, ebenso wenig freilich auch ist er durch eine Philosophie zu erreichen, die alles Geschichtliche von sich ausschließt. Um eine Probe solcher Auslegungen zu geben, die sich philosophische nennen, wahrscheinlich nur weil sie ganz ungeschichtlich sind, will ich, um allen Anstoß zu vermeiden, auf einen Versuch zurückgehen, den Fichte gemacht hat, den Anfang des Evangeliums Johannis mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen. Fichtes Philosophie bestand bekanntlich in der Behauptung, alles, die ganze Außenwelt sey nur im Wissen da, die Dinge haben keine Realität außer dem Bewußtseyn. Später sah er gleichwohl sich veranlaßt, die Welt auf irgend eine Weise in Zusammenhang mit Gott zu bringen, oder vielmehr Gott selbst wieder einzuführen, von dem er früher behauptet hatte, der einzige Gedanke, der sich mit dem Wort verbinden lasse, sey der einer bloßen moralischen Weltordnung, womit Gott alle physische und metaphysische Bedeutung entzogen war. Um aber zugleich seinen Idealismus festzuhalten, sagte er: Alles ist

bloß im Wissen, aber dieses Wissen selbst ist = dem göttlichen Daseyn, das von dem göttlichen Seyn unzertrennlich ist. In Gott, so erklärte er sich näher, und aus Gott wird nichts, entsteht nichts (um Gott recht hoch zu setzen, beraubt er ihn der höchsten Prärogative; man kann hierauf das alte Princip: ex nihilo nihil fit, umgekehrt anwenden: das, woraus nichts wird, ist selbst nichts, wenn also aus Gott nichts wird, ist er selbst nichts) — in Gott ist ewig nur das, was Ist, fährt er fort, aber so ewig als Gottes inneres Seyn ist sein Daseyn. Dieses Daseyn ist etwas anderes als das Seyn, aber unzertrennlich von ihm und sogar ganz gleich dem Seyn. Dieses Daseyn, das ein anderes vom Seyn und doch ihm gleich ist, kann nun nichts anderes seyn als das Wissen (mit so wenigen Schritten ist also Fichte wieder auf dem alten Standpunkt), und in diesem Wissen, welches auch Weisheit oder Vernunft, also λόγος ist, in diesem Wissen ist eine Welt, und alle Dinge sind allein durch dieses wirklich geworden. Fichte sieht demnach in dem Johanneischen Logos das Wissen, welches nach ihm das Gott gleich ewige äußere Seyn oder Daseyn Gottes ist, und in welchem Wissen allein die Welt ist, deren Seyn nicht hinaufreicht an das göttliche Seyn. Im Anfang war das Wort, heißt also: im Anfang war das Wissen. Ohne das Wort ist Nichts geworden, heißt: alles außergöttliche Seyn hat seinen Grund und seine Stätte nur im Wissen. So weit könnte, wer übrigens mit Fichtes Theorie vom Wissen einverstanden wäre, nachfolgen. Aber wie kommt er nun von dem Wissen, das = dem göttlichen Daseyn ist, von diesem Allgemeinen zu dem historischen, in einer gewissen Zeit erschienenen Christus? Diesen Uebergang sucht Fichte so zu vermitteln: Absolut betrachtet nehme zu allen Zeiten in jedem, der sein individuelles Leben an das göttliche hingibt, der ewige Logos, d. h. das ewige Wissen, ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu, menschliche Natur, ein persönliches, sinnliches Wesen an; es könne also im Grund jeder der Mensch gewordene Logos sein. Soweit sey alles philosophisch. Das Eigenthümliche des Christenthums sey nur die Behauptung, daß die bestimmte, historische Person, Jesus von Nazareth,

daß dieſe eben von ſich ſelbſt, durch ſeine Natur und ohne alle Anweiſung eine ſolche vollkommene ſinnliche Darſtellung des ewigen Wiſſens, alſo des Logos, geweſen ſey, und wahr ſey auch allerdings, daß dieſe Einſicht in die abſolute Einheit des Wiſſens mit dem göttlichen Daſeyn, daß dieſe Einſicht vor Jeſu von Nazareth nirgends vorhanden geweſen; ſey ſie doch ſeit deſſen Zeit bis auf dieſen Tag (d. h. bis auf die Fichte'ſche Philoſophie) wieder verborgen geweſen! Jeſus aber habe dieſe Einſicht offenbar gehabt, und ſie zuerſt vor allen Menſchen gehabt zu haben, ſey wirklich ein ungeheures Wunder. Inſofern ſey ganz wahr, daß Jeſus der eingeborne und erſtgeborne Sohn Gottes ſey, alle andern und folgenden aber es nur durch ſeine Vermittlung werden. Dem ſey einmal ſo. Denn leugnen laſſe ſich zwar nicht, daß die Philoſophie, ſoweit er (Fichte) ſich bewußt ſey, ganz unabhängig von dem Chriſtenthum dieſelbe Wahrheit finde, und ſie in einer Conſequenz und Klarheit überblicke, wie ſie vom Chriſtenthum aus uns wenigſtens nicht überliefert worden ſey; indeſſen ſtehe doch auch der Philoſoph einmal auf dem Boden des Chriſtenthums, und könne nicht genau unterſcheiden, was er ſich ſelbſt und was er dem Chriſtenthum verdanke. So bleibe alſo auch der zweite Theil des chriſtlichen Dogmas beſtehen, daß alle Menſchen, auch die Philoſophen nicht ausgenommen, ſeit der Erſcheinung Jeſu nur durch ihn, durch ſeine Vermittlung zu der Einſicht gekommen, daß das menſchliche Wiſſen nichts anderes als das göttliche Daſeyn ſey. Soweit Fichtes Erklärung des Johanneiſchen Logos.

Mit einigen Abänderungen der Worte, mit weniger Naivetät wahrſcheinlich und einer Zugabe noch weniger verſtändlicher Terminologie wird auch eine ſpätere Philoſophie, wenn man es genauer unterſucht, ſich nicht viel anders über dieſes Verhältniß äußern. Da es mir bei dieſem Vortrag um nichts weniger zu thun iſt, als eine einſeitige Richtung zu begünſtigen und ich überhaupt nichts will und ſuche als freiwillige Ueberzeugung, ſo will ich Sie hiermit ſelbſt aufgefordert haben, zu ſehen, wie dieſe Gegenſtände von andern philoſophiſchen Standpunkten, namentlich von dem des Hegelſchen Rationalismus, dargeſtellt

werden, um sich selbst zu überzeugen, wie weit seit der Fichteschen Philosophie bis zu diesem das Begreifen fortgeschritten sey, und ob man sich nicht vielmehr noch auf demselben Standpunkt befinde. Es kann nur lehrreich seyn, sich zu überzeugen, welche Distanz zwischen jenen Erklärungen und derjenigen ist, welche eine andere Philosophie jetzt möglich macht. Ich sage nicht, daß die Philosophie sich nothwendig mit diesem Gegenstand zu beschäftigen hat. Aber dieß ist auch nicht die Frage. Seit Fichte, ja seit Kant, hat sie sich damit beschäftigt. Man könnte endlich wissen, daß es einer ganz anders angethanen als der von Kant sich herschreibenden Philosophie bedarf, um jene Gegenstände zu erreichen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir zu den Worten des Johannes selbst gehen. Es wäre zu wünschen, daß Sie den griechischen Text vor sich hätten. Sie begreifen von selbst, daß die Worte des Johannes für mich nur der Text sind, an dem ich die Geschichte der zweiten Person in der stetigen, genauen Aufeinanderfolge ihrer Momente entwickle.

Der Anfang also ist: Im Anfang (dieser Ausdruck ist hier streng zu nehmen; er bedeutet: ohne daß irgend etwas vorausging) war der Logos. Dieses war, dieses ἦν ist ganz gegen den Arius, der, irre gemacht durch Stellen, die sich auf das außergöttliche Seyn Christi schon vor seiner Menschwerdung beziehen, zu weit ging, wenn er von dem Sohn sagte: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, es war eine Zeit, wo er nicht war, ja sogar, er sey ἐξ οὐκ ὄντων, aus dem nicht Seyenden, aus nichts geschaffen, also Geschöpf, zwar das erste und höchste, aber doch nur Geschöpf. Dem entgegen steht hier das einfache, allen Zweifel abschneidende ἦν, er war, und zwar so, daß schlechterdings nichts ihm vorausging; er war, selbst ehe Gott als solcher offenbar wurde, sich zeigte, — simpliciter. Das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ist so zu nehmen, daß nichts ausgesagt wird, als ἦν — er war. Es heißt auch bloß „er war", ohne daß irgend eine Bestimmung hinzugefügt wurde, also er war im reinen Seyn, nämlich in jenem actus purissimus des göttlichen Seyns selbst, aber eben darum nicht als besondere Potenz oder Persönlichkeit. Diese Worte bezeichnen also ganz genau den Moment,

in welchem wir den Logos zuerſt im abſoluten Anfang denken, wo er nämlich das rein Seyende Gottes iſt. Die Rede ſchreitet aber von dieſem Moment des unvordenklichen Seyns ſogleich weiter zu dem, wo das, was im Anfang war, wo dieſes reine Seyn bereits ex actu puro geſetzt, hypoſtaſirt, potentialiſirt, zu einem Seyenden gemacht iſt, bei Gott — πρὸς τὸν θεὸν — iſt. Daß hier zu einem zweiten Moment fortgegangen wird, zeigt die Wiederholung des Subjekts. Sollte das „er war bei Gott" nicht etwas anderes ſagen als: er war in Gott ewig, ſo würde die Rede einfach fortgehen; ſtatt deſſen heißt es: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Darin liegt offenbar ein Fortſchritt. Es iſt derſelbe und doch gewiſſermaßen ſchon ein anderer Logos, der ἐν ἀρχῇ war und der πρὸς τὸν θεόν, bei Gott, ſchon von Gott unterſchieden, beſondere Potenz iſt. — Ὁ θεός, der beſtimmte, mit Unterſcheidung genannte Gott, bei dem der Logos iſt, iſt eben der, in deſſen Gewalt das andere von ſeinem ewigen Seyn verſchiedene Seyn ſteht, ὁ θεός alſo iſt der, welcher in der Folge der Vater heißt.

Das Subjekt (ὁ λόγος) iſt bei Gott, zunächſt in der Vorſtellung Gottes, noch vor der Schöpfung, als noch nicht reell-, aber doch ideell- — d. h. in der göttlichen Vorſtellung — unterſchiedene, beſondere Potenz, ſodann aber auch in der Schöpfung, wo es ſchon als beſondere (und zwar als demiurgiſche Potenz), wirkt, und nicht mehr bloß in der Vorſtellung Gottes, ſondern reell von Gott unterſchieden, obwohl noch bei ihm (nicht ſelbſtändig) iſt. Dieſe beiden Momente ſind in den Worten „das Subjekt (der Logos) war bei Gott" zuſammengefaßt.

Nun rückt der Apoſtel wieder um einen Moment weiter, indem er ſagt: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, und daſſelbe Subjekt war Gott, nämlich am Ende der Schöpfung, wo es ebenſo Herr des Seyns iſt, als es zuerſt nur der Vater war, im Beſitz der Gottheit, die es jedoch vorerſt nicht als eine beſondere, nicht für ſich, nicht außer dem Vater (vom Vater unabhängig), ſondern nur in dem Vater hat, daher es auch nur θεός iſt, nicht ὁ θεός, Gott ſelbſt, welches

nur der Vater ist. Dieß alles ist früher schon erklärt worden, und braucht also hier bloß wiederholt zu werden.

Sie sehen von selbst, nach unserer Erklärung ist in der Stelle unterschieden: 1) Das ewige, reine Seyn des Subjekts. Ewig ist, dem keine Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit ist kein „als"; als etwas, z. B. als A, kann nichts gesetzt seyn ohne Ausschließung von einem nicht A. Hier aber ist das Subjekt nur noch reines, d. h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als solches gesetztes Seyn. Denn jedes als solches Gesetztwerden setzt eine Reflexion — ein Reflektirtwerden —, also schon ein Contrarium voraus. Bis hieher ist also das Subjekt (ὁ λόγος) rein ewig. Unterschieden ist sodann: 2) Das Seyn des Subjekts als A, als besondere Potenz. Der reinen Substanz nach ist das Subjekt ewig, als besondere Potenz in der göttlichen Vorstellung zwar von Ewigkeit, aber doch nur — von Ewigkeit. (Die Begriffe Ewigseyn und von Ewigkeit seyn sind keineswegs ganz identische Begriffe. Reell kommt es freilich auf dasselbe zurück). Aber 3) als wirkende, demiurgische Potenz ist es erst seit dem Anfange der Schöpfung. Denn wirkend ist es nur, nachdem das conträre Seyn nicht mehr bloß Möglichkeit, sondern Wirklichkeit ist. Wir müssen also auch sagen: Es ist im Anfang der Schöpfung gezeugt. Denn im Anfang der Schöpfung ist es durch das conträre Seyn negirt, also in den Fall gesetzt, durch Ueberwindung desselben sich zu verwirklichen (aber etwas in diese Lage setzen heißt es zeugen) — also die Zeugung des Sohns ist parallel dem Anfang der Schöpfung. Wir haben schon früher[1] bemerkt, daß hier die Frage entstehe, wie sich diese Ansicht mit der (ehemals wenigstens) behaupteten ewigen Zeugung des Sohns vertrage, wobei wir aber zuerst nöthig fanden zu fragen, in welchem Sinn diese ewige Zeugung gemeint ist. Wird Ewigkeit in ganz unbedingtem Sinn genommen, so ist sie jener absolute terminus a quo, der gemeint ist, wenn man sagt: von Ewigkeit. Diese Ewigkeit, eben weil als absoluter Ausgangspunkt gedacht, ist der schlechthin einfache Gedanke, der Gedanke einer reinen, einfachen Position des

[1] Im vorhergehenden Band, S. 319 ff. D. H.

reinen, jeder Potenz zuvorkommenden Actus, der nichts, was einem Geschehen, einem Vorgange ähnlich ist, in sich aufzunehmen vermag. Deßhalb eben wird sogleich von ihm hinweggegangen, er *ist* nur Moment, nur der Gedanke eines Augenblicks, der sogleich verlassen, der nur gesetzt wird, um von ihm wegzugehen, in dem selbst Gott nur sich *findet*, um ohne Aufenthalt von ihm wegzugehen, was geschieht, indem er jenes andere bloß mögliche Seyn ersieht, mit dem er sich — wie wir nun sagen — von Ewigkeit an beschäftigt, von da an, daß er Ist. Betrachten wir also die Ewigkeit nicht abstrakt, sondern als Seyn Gottes, so ist ihr reiner Inhalt eben nur, daß Gott Ist, simpliciter ist, ohne daß ihm etwas vor- oder nachgedacht wird, denn in diesem Fall gehe ich schon von ihm weg und sage: *von* Ewigkeit. Wollte man nun die Zeugung des Sohnes in diese Ewigkeit setzen, so sehen *Sie* wohl, in diesem schlechthin einfachen Gedanken wäre kein Raum für sie, oder sie könnte in dieser Enge nur noch als ein rein *logisches* Verhältniß gedacht werden, denn nur noch Logisches hätte in solcher Enge Raum. Ewiger Weise folgt aus einem Wesen nur, was aus seinem Begriffe, also logischer Weise folgt, wie der Satz, daß in einem Dreieck die Summe der drei Winkel zweien rechten gleich ist, nur ewiger, d. h. logischer Weise, ohne alles *Geschehen* aus dem Begriff des Dreiecks folgt. Wollte man also von einer ewigen Zeugung des Sohnes in diesem Sinn reden, so müßte man behaupten, der Sohn folge aus dem Vater auf solche bloß logische Weise, der Sohn wäre eine bloß logische Emanation des Vaters. Dieß würde auf eine Deduktion der Dreieinigkeit führen, der wenigstens die Theologen nicht beistimmen könnten, weil sie damit zugäben, der Begriff der Zeugung sey ein bloß metaphorischer, wogegen sie sich ausdrücklich erklären. Dieß alles habe ich schon im allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung des Weiteren auseinandergesetzt; ebenso habe ich dort erklärt, welchen Einfluß der Arianismus auf die Behauptung einer ewigen Zeugung des Sohns im strengsten Sinn gehabt habe.

In der Stelle, die vor uns liegt, sagt Johannes nicht aus: der Logos wurde im Anfang gezeugt, sondern er *war* im Anfang, das

ewige Seyn des Sohns — und zwar das einfache Seyn, nicht das als Sohnseyn; denn alles als solches Seyn setzt schon eine Exclusion, eine Unterscheidung, also einen Akt voraus. Nicht die ewige Zeugung, das ewige Seyn des Sohns ist allein schriftmäßig. Dagegen will ich zu Gunsten der älteren Theologen anführen, daß sie vielleicht jene Unterscheidung zwischen dem absolut Ewigen und dem, was von Ewigkeit ist, nicht so genau gemacht haben, daß sie unter der ewigen Zeugung nur eine Zeugung von Ewigkeit, oder sogar überhaupt nur eine vor aller Zeit gemeint haben, da das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit sowie die ganze Genealogie der Zeit früher überhaupt in der tiefsten Unbestimmtheit lag, und wir wohl sagen können, daß in dieses dunkelste Verhältniß auch erst Licht durch die positive Philosophie gekommen ist. Denn von je an war die Zeit gleichsam das böse Gewissen aller leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging. Die reine Ewigkeit (ich wiederhole hier zum Theil Früheres[1]), die absolute Ewigkeit ist nur ein Gedanke des Augenblicks; von Ewigkeit, d. h. von da an, daß Gott Ist (so daß wir in der Ewigkeit eben nur sein Seyn denken, und zwar dieses Seyn als actus purissimus), von Ewigkeit stellt sich Gott, jene zeugende Potenz dar; an dieser Möglichkeit hat er das Mittel, alle seine künftigen Thaten und Hervorbringungen vorauszusehen. Dieser Moment hat also, ohne selbst noch Zeit zu seyn, schon eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Diesen von der absoluten Ewigkeit an gehenden Moment wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen; die absolute Ewigkeit wäre die überzeitliche Ewigkeit zu nennen, die noch gar keine Beziehung auf Zeit hat, die selbst nicht etwa ein erster Moment ist, sondern über aller Zeit ist und dem ersten Moment, der von Ewigkeit ist, nur in Gedanken vorausgeht. Diese vorzeitliche Ewigkeit, die für sich selbst noch nicht Zeit ist, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit, und demnach als eine Zeit gesetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun

[1] Siehe im vorhergehenden Band, S. 306 ff. Vergl. zu dem Folgenden auch oben S. 71, sowie Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 493. D. H.

Gegenwart ist, und so können wir sagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erst Zeit gesetzt ist; denn Zeit ist erst gesetzt, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt ist. Es gibt keine Zeit, solang keine Vergangenheit ist. Die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen, was von großer Wichtigkeit, ist eben, daß etwas, was zuvor Nichtzeit war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit läßt sich denken, kein mechanischer. Erst mit der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten an. Unterschieden wird nämlich 1) die vorzeitliche Ewigkeit, welche durch die Schöpfung als Vergangenheit gesetzt ist; 2) die Zeit der Schöpfung selbst, welche die Gegenwart ist; 3) die Zeit, in welche alles durch die Schöpfung gelangen soll, und die sich als zukünftige Ewigkeit verhält. Ich bemerke hiebei, damit kein Mißverstand entstehen könne, in diese Zeit ist die Welt oder Schöpfung nicht gelangt, sie ist in der zweiten zurückgehalten, arrêtirt worden. Diese arrêtirte Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann, diese Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen kann, deren Schema die Reihe A + A + A ist, diese bloß scheinbare Zeit, die nicht die wahre ist — die wahre wäre erst hergestellt, wenn die Gegenwart in ihre Zukunft durchdringen könnte —, diese bloß scheinbare Zeit, die, anstatt die wahre Zeit zu seyn, vielmehr nur ein Anhalten, eine ἐποχή der wahren Zeit ist, ist die Zeit dieser Welt, in der wir leben, und von der gewöhnlich allein in der Philosophie die Rede ist, und von der man allerdings Recht hat zu sagen, daß sie nicht über diese Welt hinausgehe — diese scheinbare Zeit, die Zeit dieser Welt, also ist nur Eine, immer sich wiederholende Zeit, von dem großen System der Zeiten, das in der göttlichen Absicht lag, nur Ein Glied — daher die alte Klage, daß unter der Sonne, d. h. in der Schöpfung, sich nichts Neues ereignet, ein Tag wie der andere, heute wie morgen, morgen wie heute ist, alles in einem traurigen Cirkel einförmig wiederkehrender Erscheinungen umläuft — diese scheinbare Zeit, die in sich weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft hat, ist

nicht die wahre Zeit. Denn die wahre Zeit ist nicht Eine, sich immer wiederholende Zeit, sondern selbst eine Folge von Zeiten. Aber eine Folge von Zeiten, also wahre, wirkliche Zeit war mit der Schöpfung — aber auch erst mit der Schöpfung war sie gesetzt. Demnach ist die That, durch welche die Schöpfung gesetzt ist, auch die — Zeit überhaupt erst setzende That; die Zeit überhaupt erst setzende That ist selbst *πρὸ πάντων αἰώνων*, vor allen Aeonen, inwiefern diese Unterscheidung von Zeiten oder Aeonen erst mit der Schöpfung geschieht, die That der Schöpfung selbst erst das Setzende der Aeonen ist[1]. Und wenn der Anfang der Schöpfung der ist, daß der Sohn oder

[1] Von der scheinbaren Zeit sagt schon ein altes orientalisches Apophthegma: sie ruht, ohne daß sie aufhört zu fliegen, und sie fliegt, ohne daß sie aufhört zu ruhen. Sie ruht, weil sie immer dieselbe = A ist, und sie fliegt, weil sie doch immer eine andere (nämlich ein anderes A) ist. Sie ruht, weil sie nie von der Stelle kommt, doch immer A bleibt, und sie fliegt, weil sie immer vergeht und immer sich selbst wieder zu setzen genöthigt ist. Nur dadurch, daß die Zeit der Welt in jedem Augenblick die ganze ist, und die ganze stets der ganzen folgt, erklärt sich jene Stetigkeit, die man von jeher durch die Vergleichung der Zeit mit einem Strom auszudrücken versucht hat. Doch bemerke ich, daß der wahre Vergleichungspunkt nicht richtig aufgefaßt worden ist, indem man das tertium comparationis gewöhnlich darin sucht, daß wie in einem Strom jede einzelne Welle sanft und unmerklich von einer folgenden verdrängt werde, so die Zeitmomente oder Zeittheilchen ineinander verfließen. So aber ist es nicht gemeint. Das Bild bezieht sich nicht auf die einzelnen Wellen, oder überhaupt auf Theile, sondern der Fluß von seinem Ursprung bis zu seiner Mündung wird als ein Ganzes betrachtet: dieses Ganze, der Strom selbst, ist jeden Augenblick ein anderer, denn in jedem Augenblick tritt ein Theil seiner Masse, seines Inhalts aus ihm hinaus, und ein anderer aus seinen Quellen wieder in ihn hinein; er besteht keinen Augenblick aus denselben Wellen, und die in demselben Verhältniß zu einander ständen; insofern ist er also nie derselbe, in jedem Augenblick ein anderer, und doch ist er immer derselbe. Auf dieses nie-derselbe-Bleiben bezieht sich das scharfsinnige Wort des Herakleitos: niemand steigt zweimal in denselben Strom, oder, wie er den nämlichen Gedanken auf andere Weise ausgedrückt hat: niemand steigt aus demselben Strom heraus, in welchen er hineingestiegen ist. Der ganze Strom ist in jedem Moment ein anderer, und doch in jedem Moment derselbe, denn immer folgt der ganze dem ganzen. Wenn ich unter A nicht Theile des Stroms, sondern den ganzen Strom verstehe, so kann ich auch von ihm sagen, er sey A + A + A..., in beständiger Bewegung, und doch immer der nämliche, wie die Zeit dieser Welt. (Aus einem anderen Manuscript.)

das, was in der Folge der Sohn seyn wird, ex actu puro in potentiam gesetzt wird, so ist auch der Sohn πρὸ πάντων αἰώνων gesetzt; denn erst dadurch, daß er gesetzt ist, also durch ihn selbst sind die Aeonen gesetzt, wodurch ein unerwartetes Licht fällt auf jene Stelle des Hebräerbriefs (1, 2), wo von dem Sohn gesagt ist, δι οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, durch welchen er die Aeonen gemacht hat. Der, durch welchen die Weltzeiten, die der Aeonen, gesetzt sind, kann selbst keinem einzelnen Aeon angehören; er ist vor allen Aeonen und durchaus nicht Geschöpf, weil es erst eine Schöpfung gibt, wenn Er als solcher, als besondere, vom Vater unterschiedene Potenz gesetzt ist.

So viel noch über unser Verhältniß zu den älteren theologischen Bestimmungen, die sich uns nun dadurch begreiflich gemacht haben, daß einem früheren Denken alles ewig heißt, was vor die jetzige Ordnung der Dinge fällt. Nun ist aber auch der Akt, durch den die zweite Potenz als demiurgische gesetzt wird, vor der Schöpfung, und in diesem Sinn also allerdings ein ewiger Akt. Die Gewohnheit, alles, was der Welt vorhergeht, ewig zu denken, ist der populären Denkart ganz gemäß, der sich nicht nur die Theologen, sondern das Neue Testament selbst anschließt.

In dem Text des Johannes ist das ἐν ἀρχῇ bei den drei Gliedern des Verses zu wiederholen, hat aber in jedem eine andere Bedeutung. „Im Anfang war der Logos". Hier bedeutet „im Anfang" schlechthin ewiges Seyn. „Im Anfang war er bei Gott". Hier bedeutet „im Anfang" von Ewigkeit: von Ewigkeit war der Logos bei Gott; und ebenfalls „im Anfang", d. h. vor der gegenwärtigen Ordnung, die durch den Umsturz gesetzt ist, vor dieser Welt, mit der der Logos außergöttliche Person wurde, „war der Logos Gott (θεός)". Es heißt nicht: er ist Gott, es heißt: er war Gott, und das geschichtliche Moment, das hierin liegt, muß nicht verwischt werden. Es ist starres, aber eben darum nicht verständliches Dogma, wenn man sagt: Er ist Gott. Auf dem Standpunkt, auf welchem Johannes im Anfang seiner Erzählung steht, war er Gott und ist der, der Gott seyn wird, aber er ist nicht Gott (dieß nicht arianisch, denn arianisch ist zu sagen, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, es war eine Zeit oder ein Moment, wo er nicht

war. Aber nach unſerer Anſicht iſt kein Moment, wo er nicht war, obgleich nicht in jedem Moment zu ſagen iſt: er iſt Gott, wirklich nämlich; denn natura iſt er es freilich in jedem Moment).

Die ſtrengſte Beſtimmung hinſichtlich der wahren Gottheit Chriſti iſt unſtreitig dieſe: der Sohn ſey ſo weſentlich Gott, daß der Vater ſelbſt nicht Gott ſeyn würde ohne den Sohn. Nun iſt allgemein anerkannt, Gott in der reinen, abſoluten Ewigkeit ſey unerkennbar, alſo auch nicht erkennbar als Gott. Denn es wird dort nichts erkannt als das nothwendige Seyn. Gott aber iſt weſentlich Freiheit, aber in der Freiheit gegen ſein Urſeyn (denn nur darin kann ſeine Freiheit beſtehen), in der Freiheit Schöpfer zu ſeyn, ſieht er ſich erſt und iſt er erſt, indem er den Sohn hat, der ihm allein die Schöpfung möglich macht, weil er an ihm allein das hat, wodurch er das andere, das conträre Seyn (den nothwendigen Voranfang, das nothwendige ὑποκείμενον der Schöpfung) auch wieder in die Potenz zurückbringen kann. Alſo iſt erſt der, welcher den Sohn hat, wirklich Gott, nämlich Gott, der im Himmel, d. h. in der Freiheit iſt, und thun kann, was er will, d. h. er iſt ſelbſt erſt wirklich Gott mit dem wenigſtens voraus erkannten und geliebten Sohne. Man kann inſofern ſagen: der Sohn gehört mit zu dem Weſen Gottes, nämlich Gottes als ſolchen, er iſt inſofern allerdings durch das Weſen Gottes (necessitate naturae divinae) geſetzt, wenn man darunter die Gottheit Gottes, nicht aber Gott als bloße Subſtanz verſteht.

Unſere bisherige Erklärung des Johanneiſchen Prologs wird ſich dem Denkenden gerade dadurch ſelbſt empfehlen, daß ſie in dem Anfang deſſelben keine bloßen Tautologien, ſondern etwas Fortſchreitendes ſieht von dem: ὁ λόγος ἦν (er war ohne alle Beſtimmung), zu dem: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, und dem: θεὸς ἦν ὁ λόγος. Daß dieß keine Subtilitäten ſind, die nur wir hineinlegen, was oft Auslegern, zumal von tieferen Begriffen, begegnet, oder, daß Johannes mit dem „θεὸς ἦν" etwas anderes und mehr geſagt zu haben glaubte als mit dem vorhergegangenen ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, erhellt daraus, daß er, Willens von dem Antheil des Logos an der Schöpfung

zu reden, nöthig findet, den früheren Satz „er war bei Gott" zu reassumiren. Denn in der Schöpfung war er bloß (als Potenz) bei Gott, aber nicht Gott. Deßhalb kommt er im zweiten Vers auf das Frühere zurück mit den Worten: *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*, er war im Anfang bei Gott; er bedarf dieß als Uebergang, um im dritten Vers von seiner Funktion in der Schöpfung zu sprechen. „Alles ist durch ihn geworden und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist". Dieß bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Subjekt ist hiemit als demiurgische Potenz bestimmt.

Nun folgt aber der vierte Vers, der anfängt: In ihm war Leben: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. Gewöhnlich: In ihm war die Ursache des Lebens. Der Sinn würde an sich wohl mit unserer Ansicht stimmen, denn ohne die vermittelnde Potenz gab es überhaupt kein Leben. Allein die Worte heißen nicht: In ihm war das Leben, sondern: In ihm selbst (dem Subjekt) war Leben, ganz parallel dem Worte Christi: Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben zu haben in ihm selbst: *ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν* (nicht *τὴν ζωήν*) *ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν* (nicht *τὴν ζωήν*) *ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*[1]. — *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ist also ganz = dem: *αὐτὸς εἶχε ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*. Mit den Worten: In ihm selbst war Leben, ist also die Erzählung wieder um einen Schritt weiter gerückt, es ist von dem Sohn die Rede, wie er nun schon außer dem Vater als selbständige Persönlichkeit ist, die Leben in sich selbst hat. Das *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* bildet gleichsam den Gegensatz zum *θεὸς ἦν* (er war Gott). Daß das außergöttliche Seyn gemeint ist, erhellt noch mehr aus dem Folgenden: Und dieses Leben war das Licht der Menschen: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Denn eben daß der Vater dem Sohn gegeben hat, außer ihm zu seyn, dadurch hat er ihn dem Menschengeschlecht gegeben. Dieses selbständige Leben war die Rettung, das Heil, das Licht des Menschengeschlechtes. Dieses ist dadurch stillschweigend als des Lichtes bedürftig, als der Finsterniß anheimgefallen,

[1] Joh. 5, 26.

erklärt. Darum fährt die Rede fort: Auch scheinet dieses Licht wirklich in der Finsterniß: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει.* Finsterniß = Heidenthum. Das Scheinen ist etwas Unwillkürliches — bloß Natürliches —: eben dieß wird durch das Präsens und das Impersonale *φαίνει* ausgedrückt. Der Sinn ist: et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris. Mit diesen Worten ist also die bloß natürliche Wirkung dieses Lichts, seine Wirkung im Heidenthum ausgedrückt. Im bloßen Scheinen ist noch nichts Persönliches, nichts, woran der Wille Theil hätte. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz hätte sich nicht bestimmter ausdrücken lassen als durch diese Worte: das Licht scheint in der Finsterniß. „Ich habe dich zum Licht gegeben den Heiden. Es ist ein Geringes, daß du mir dienst, die Stämme Jakobs aufzurichten, das Verwahrloſete in Israel wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht", spricht Gott bei Jesaias [1]. Ja, das Unwillkürliche in der Wirkung der vermittelnden Potenz (das Unwillkürliche, Blinde, nämlich ihrer Wirkung im Heidenthum) ist so bestimmt ausgedrückt, daß Jesaias 42, 19 sogar die Worte stehen, die sonst auf keine Weise erklärbar sind: Wer ist so blind als mein Knecht, wer ist so taub wie mein Bote, den ich sende? Wer ist so blind als der Vollkommene, so blind als der Knecht des Herrn?

Weiter heißt es dann bei Johannes: Und die Finsterniß faßte, begriff es (das Licht) nicht: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε.* Dieß ist dasselbe, was wir vom Heidenthum gesagt: auch im Heidenthum ist Christus, aber nicht als solcher, nicht, daß er nicht da wäre, sondern daß er nicht als solcher begriffen wird; für die Heiden ist Christus bloß natürliche Potenz, ein bloßes natürliches Licht.

Jetzt, nachdem der Apostel die Geschichte jener noch unbestimmten Persönlichkeit bis auf das Heidenthum fortgeführt hat, kann er auf das Christenthum übergehen. Auch dieß geschieht ganz in der geschichtlichen Ordnung, indem er zuerst des Vorläufers Christi, Johannes des Täufers erwähnt: Es war ein Mensch von Gott gesandt, sein

[1] 42, 6. 49, 6.

Name war Johannes; dieser kam zum Zeugniß, damit er Zeugniß ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glauben, er war nicht das Licht, sondern daß er zeugete vom Licht. Nicht er selbst war das Licht, seine ganze Bestimmung war nur, Zeugniß zu geben von dem Licht.

Bis hierher war ein stetiges Fortschreiten, bis zur Wirkung des Subjekts in dem verfinsterten Bewußtseyn, wo es zwar nicht aufhört das Licht dieses Bewußtseyns zu seyn, aber sein eigentliches Selbst noch unbegriffen ist. Diese Zwischenzustände machen die Menschheit Christi erst verständlich. Johannes ist weit entfernt, jenen unmittelbaren Uebergang aus der reinen Gottheit in die menschliche Gestalt zu lehren, den die gewöhnliche Vorstellung annimmt, die daher genöthigt ist, schon vom vierten Vers an alles von dem Menschgewordenen zu verstehen, namentlich den Vers: Das Licht leuchtet in der Finsterniß. Aber jeder fühlt, welcher Sprung dieß wäre, von der demiurgischen Funktion im dritten Vers sogleich zur Erscheinung in der Menschheit überzugehen; dazwischen liegt das ganze Heidenthum, sowie das Judenthum. Daß das Licht von der Finsterniß nicht begriffen wurde, muß man dann von dem Widerstand erklären, den Christus bei seiner Erscheinung als Mensch gefunden. Dem widerspricht das Präsens *φαίνει*, Christi Erscheinung im Fleisch ist ein so bestimmt zeitliches Faktum, daß hier schlechterdings stehen müßte: das Licht erschien, ging auf in der Finsterniß, nicht: es scheint, was einen fortdauernden und zugleich natürlichen Zustand andeutet. Ganz anders lauten daher die Ausdrücke, mit denen nun nach Erwähnung Johannis d. T. das wirkliche Kommen Christi beschrieben wird. *Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*: es war das wahre Licht, eben in die Welt gekommen — das wahre, das nicht mehr bloß das natürliche, nur scheinende und also scheinbare ist. Seichter kann nicht exegesirt werden, als wenn das *φῶς ἀληθινόν* im Gegensatz von dem Täufer verstanden wird; der Täufer war weder das bloß scheinende noch das wahre Licht; er war überhaupt nicht das Licht, *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*, er war nur da, von dem Licht zu zeugen. Das

wahre Licht ist dem entgegengesetzt, das bloß schien, indeß das wahre beschrieben wird als das jeden Menschen erleuchtet, *ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* (*φωτίζει* als Transitivum steht mit dem unpersönlichen *φαίνει* in offenbarem Gegensatz), das Licht, das nicht mehr bloß scheinet, das jeden wirklich erleuchtet, das nicht mehr irgend jemand nicht begreifen kann, wie jenes in der Finsterniß Scheinende, das bloß eine natürliche Wirkung hatte, unter der sich die persönliche verbarg, das Licht, das jeden wirklich erleuchtet, war eben in die Welt gekommen (*ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*, wie nachher von Johannes: *ἦν βαπτίζων*, er taufte eben). Der Ausdruck: das wahre Licht war in die Welt gekommen, läßt den Apostel daran denken, daß der, welcher als das wahre Licht in die Welt gekommen war, auch schon vorher in der Welt gewesen ist, daher er fortfährt: Er war in der Welt: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*. Dieß wird zwar gewöhnlich eben von dem Menschgewordenen verstanden und daher übersetzt: jam inter homines versabatur. Allein *κόσμος* kann hier keine andere Bedeutung haben als in dem gleich folgenden *καὶ ὁ κόσμος δι αὐτοῦ ἐγένετο*, da nun hier nicht die bloße Menschheit verstanden werden kann, so auch dort nicht, und der Satz: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*, ist daher noch von dem allgemeinen Daseyn des Subjekts zu verstehen: er war schon immer in der Welt, denn die Welt ist sogar durch ihn geworden — also er war in der Welt als demiurgische Potenz —, er war in der Welt, die Welt erkannte ihn nur nicht in jenem seinem allgemeinen Daseyn — mundus eum ignorabat —, er war ihr nur nicht bekannt.

Jetzt erst (V. 11) kommt der Apostel auf seine specielle Erscheinung zu sprechen. Er kam zu den Seinigen, d. h. zu denen, die ihn schon vorher kannten, und die nicht zum Kosmos gehörten, der Kosmos ist nur die Welt des Heidenthums, die Juden kein Weltvolk, sie sind die, welche ihn schon kannten. *Εἰς τὰ ἴδια* heißt sprachgemäß „zu seinem Geschlecht", ad familiam, ad gentem suam, zu dem jüdischen Volk, das er sich zum voraus angeeignet, unter dem er als Christus im Kommen begriffen, also zuvor schon, wenn auch nur als bloß

zukünftig, bekannt war. Aber οἱ ἴδιοι, die Seinen nahmen ihn nicht an, sie stießen ihn zurück. Es heißt nicht: sie erkannten ihn nicht, wie es vorher von der Welt hieß; nicht: sie begriffen ihn nicht, wie vorher von der Finsterniß: sie begriff ihn nicht; es heißt nicht οὐ κατέλαβον, sondern οὐ παρέλαβον, sie erkannten ihn wohl, sahen ihn wohl als den, der er ist, als den Sohn Gottes, sie nahmen ihn aber nicht an. Jetzt, da er als Person erscheint, jetzt ist die Zeit der unbegriffenen Wirkung vorüber, jetzt war die Zeit des Begreifens und also auch des freien Annehmens gekommen. Die Heiden stießen das Licht in seiner noch unbegriffenen, bloß natürlichen Wirkung nicht zurück, sie begriffen es nur nicht; die Juden aber stießen das begreiflich gewordene zurück und nahmen es nicht an.

Die ihn aber annahmen (fährt der Apostel fort, der jetzt ganz ins Persönliche übergeht), die ihn annahmen, denen gab er Macht (Möglichkeit) Kinder Gottes zu werden, d. h. die durch den Fall unterbrochene göttliche Geburt in sich wiederherzustellen. Das Ende offenbart, was im Anfang war. Die ganze Rede ging bis hieher auf die Zukunft, alles war gleichsam in suspenso bis auf das letzte Faktum, das alles beschließt. Mit diesem schließt auch der Apostel, indem er sagt: Und jenes Subjekt — hier muß er die abstrakte Beziehung ὁ λόγος wieder aufnehmen, er will sagen, dieses Subjekt, das nun schon mit allen Prädicaten der bisherigen Entwicklung ausgestattet, in dem das alles vereinigt ist, was bisher exponirt worden — dieses Subjekt ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen (ἐθεασάμεθα, hierauf ruht das Hauptgewicht) — nachdem er erst verborgen und im Kommen begriffen gewesen war, sahen wir seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohns vom Vater (wir sahen an ihm diejenige Herrlichkeit, die von seiner ursprünglichen Gottheit, seinem Einssein mit dem Vater sich herschreibt; wir sahen in ihm den, der mit dem Vater eins und in dem wahrhaftig nur der Vater selbst ist). Denn der Wille, vermöge dessen er menschliche Natur annimmt, ist nicht der Wille der bloßen Natur oder Potenz, er ist der Wille des wahren

Sohns, deſſen, der im Schoße, d. h. im Vertrauen des Vaters iſt, und dieſes vom Himmel, d. h. von der urſprünglichen Gottheit ſelbſt herkommende Subjekt offenbart ſich als dieſes eben nur in dem Menſch gewordenen, ſo daß eben darum, wer den Menſch gewordenen ſieht, den göttlichen, den wahren Sohn, alſo den Vater ſelbſt ſieht. Dieß iſt das erſtaunenswerthe Ende jener vom Anfang der Dinge, ja des Seyns ſelbſt angehenden Geſchichte, welche Johannes im Beginn ſeines Evangeliums mit ſchnellen und zarten, aber dennoch tief eingreifenden Zügen entwirft, eine Geſchichte, welche unſer Inneres mehr als jede andere erweitert, welche zu wiſſen (und Sie wiſſen, was ich wiſſen nenne; nicht jenes nur ſogenannte, durch das man nichts erfährt, nichts Neues nämlich, nichts Poſitives, das uns nur wieder da hinſtellt, wo wir zuvor geweſen, ohne daß unſerem Bewußtſeyn eine eigentliche Bereicherung, eine wirkliche Erweiterung zu Theil geworden — alles bloß rationale Wiſſen iſt im Grunde nur nichtwiſſendes Wiſſen —), dieß alſo, ſage ich, iſt das Ende der Geſchichte, welche zu wiſſen mehr werth iſt als alles andere Wiſſen.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Deutlich sind in dem großen Texte, den wir zuletzt zu erklären versucht haben, die allgemeinen und persönlichen Wirkungen Christi unterschieden, aber damit sind auch beide anerkannt. Die Sphäre seiner allgemeinen Wirkung (die er nicht *als* Christus ausübt) ist das Heidenthum, seine persönliche Wirkung ist die in der Offenbarung, und eben darum ist er zugleich die persönliche Ursache aller Offenbarung. Es gibt insofern eine doppelte Geschichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichsam eine historia sacra und eine historia profana ihrer Wirkung. Die letzte ist uns nun bereits bekannt. Wir haben die Geschichte der bloß natürlich wirkenden, vermittelnden Potenz durch alle Verhältnisse verfolgt, die sie als solche mit dem entgegengesetzten Princip eingeht, die Momente des *Mythologie* erzeugenden Processes *sind* nur verschiedene Momente dieser natürlichen Wirkung der vermittelnden Potenz; in jedem dieser Momente ist ihr Verhältniß zu dem widerstehenden Princip ein anderes. Haben wir nun die *natürliche* Geschichte der vermittelnden Potenz durch die ganze Mythologie hindurch verfolgt, so kommt es darauf an, auch der Geschichte ihrer *persönlichen* Wirkung während der alttestamentlichen Verfassung nachzugehen. (Ich nehme dieß Wort „alttestamentliche Verfassung" im weitesten Sinn; diese Verfassung fängt nicht mit der mosaischen Gesetzgebung an, diese selbst ist nur das Resultat eines schon früher eingegangenen, eines persönlichen Bezugs, in welchem die vermittelnde Potenz mit den Vor-

eltern des Volks Israel getreten war). Wenn wir nun aber fragen: wie wirkte die vermittelnde Potenz in der alttestamentlichen Verfassung, so ist hierbei, wie wir dieß schon bei früherer Gelegenheit gesehen haben, zum voraus festzuhalten, daß eine vermittelnde Potenz immer etwas voraussetzt, das Vermittlung fordert, die Vermittlung nothwendig macht. Weit entfernt also, das ursprüngliche Bewußtseyn jenes vorbehaltenen Theils der Menschheit uns eximirt, ausgenommen zu denken von der Gewalt des Princips, dem das Bewußtseyn des andern und größten Theils der Menschheit unterworfen ist, ist es vielmehr mit diesem in einem ganz gleichen Verhältniß zu denken. Der terminus a quo, der Ausgangspunkt ist für jenen Theil der Menschheit, von welchem wir annehmen, daß die vermittelnde Potenz sich mit ihm in ein persönliches Verhältniß gesetzt habe, derselbe wie für den größeren Theil, zu dem sie in einem bloß natürlichen Verhältniß stand. Ein unmittelbares Verhältniß hat die gesammte Menschheit, hat also das Bewußtseyn auch zum Beispiel in Abraham nur zu dem einseitig-, dem falsch-Einen Gott[1]. Der unmittelbare Gott auch des israelitischen Bewußtseyns (wie ich es der Kürze halber nennen will, nur mit der Bemerkung, daß, was von diesem gesagt ist, stets auch von den Vätern des israelitischen Volks mit gilt, sowie ich unter Israel das ganze Geschlecht verstehe, mit Ahnherrn und Nachkommen), der unmittelbare Gott des israelitischen Bewußtseyns ist also nicht der wahre, sondern der Gott, dessen Einzigkeit sich später als eine ausschließliche darstellt, der als (auf den Alleinbesitz des Seyns) eifersüchtiger Gott erscheint, der keinen andern neben sich duldet, der als verzehrendes Feuer beschrieben wird — aber eben diesem Gott nicht sowohl entgegen, als zur Seite, ihn in der Wirklichkeit zum wahren Gott vermittelnd, steht nun eine andere Persönlichkeit, welche dem Bewußtseyn in dem nicht wahren Gott den wahren zeigt oder aufschließt, so daß also dieser Begriff, der Begriff des wahren Gottes, nicht etwa ein ursprünglicher, sondern ein hervorgebrachter

[1] Man vergleiche hier und zu dem Folgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie; 7. Vorlesung, S. 144 ff. D. H.

ist, und ein solcher muß er ja auch seyn, wenn er ein geoffenbarter seyn soll. Offenbarung ist zwar ein allgemeiner Ausdruck, der daher verschiedener Anwendung fähig ist, oder sich auch auf anderes ausdehnen läßt, aber in dem bestimmten Sinn, in welchem das Wort hier angewendet ist, und in welchem es sonst gewöhnlich gebraucht wird, ist dabei verstanden, daß es der wahre Gott ist, der sich offenbart. Jede Offenbarung ist ein Actus, und zwar ein ausdrücklicher, in dem eben darum ein Uebergang stattfindet, und der daher einen früheren Zustand voraussetzt. Es fragt sich, was in diesem früheren Zustand, und demnach als Voraussetzung der Offenbarung angenommen werde. Etwa ein gänzliches Nichtwissen, ein Bewußtseyn, in dem schlechterdings nichts von Gott ist? Unmöglich. Denn wir haben gesehen, daß das menschliche Bewußtseyn das natürlich Gott setzende ist. Die Offenbarung findet also im Bewußtseyn einen Gott vor, und wenn sie Offenbarung des wahren Gottes ist, kann sie es nur auf die Weise seyn, daß sie den wahren Gott an die Stelle eines anderen setzt, der, wenn auch nicht eben der falsche, doch wenigstens nicht der wahre ist. Es liegt, sagte ich, schon in der Natur eines geoffenbarten Begriffs, daß er nur ein hervorgebrachter seyn kann, ist er aber ein hervorgebrachter, so setzt er etwas voraus, das schon da ist (gleichsam eine materia ex qua, eine Grundlage, aus der er entsteht), und dieses schon Daseyende, das durch die Offenbarung verwandelt, jedenfalls also in der Art, wie es zuvor da ist, negirt, aufgehoben, im Gegensatz mit welchem also der wahre Begriff hervorgebracht werden soll, dieses zuvor Daseyende kann eben darum nicht das Wahre seyn. Im Allgemeinen ist dieß nun wohl jedem einleuchtend, doch wie es nun im besonderen Fall geschehe, und wie es namentlich bei der Offenbarung des A. T. (denn von dieser ist die Rede) sich verhalte, ist genauer zu erklären. Hier wollen wir denn, um den kürzesten Weg einzuschlagen, das Verhältniß gleich an einem besonderen Ereigniß deutlich zu machen suchen, einem solchen, das wohl als urbildlich für die ganze Folge der alttestamentlichen Offenbarung gelten kann.

Nach diesen Geschichten, so erzählt das erste Buch Mosis, ver-

ſuchte Gott (Elohim) Abraham und ſprach zu ihm: Nimm Iſaak, den einigen Sohn, den du lieb haſt, und gehe hin in das Land Morija, und opfere ihn daſelbſt zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir ſagen werde. — Nach den Begriffen, welche bei der ſogenannten gebildeten Mehrheit der jetzigen Zeit den einzigen Inhalt der Religion ausmachen, iſt es nun ſchon unbegreiflich, wie Gott in ein ſolches unmittelbares Verhältniß zu einem menſchlichen Individuum treten könne, daß er mit ihm ſpricht, etwas von ihm fordert. Allein auch die, welche, ohne mehr oder ohne Beſtimmteres dabei denken zu können, ſich zum Grundſatz gemacht haben, an dieſen und ähnlichen Erzählungen keinen Anſtoß zu nehmen, finden wenigſtens für nöthig zu erklären, wie es als übereinſtimmend mit der Würde Gottes gedacht werden könne, einen Menſchen, beſonders aber einen völlig gottergebenen, auf dieſe Weiſe zu verſuchen. Denn hier wird nicht bloß gefordert, daß er ein Leiden, eine Trübſal auf ſich nehme, ohne in ſeiner Geſinnung zu wanken, hier handelt es ſich von einer Handlung, von einer That, gegen die ſich das reinſte menſchliche Gefühl empört, und auf die noch außerdem der älteſte Fluch gelegt worden bei dem Brudermord Kains, wie nach der Sündfluth unter den erſten dem zweiten Menſchengeſchlecht gegebenen Geboten auch dieſes ſteht: „Wer Menſchenblut vergeußt, deß Blut ſoll wieder vergoſſen werden. Denn Gott hat den Menſchen zu ſeinem Bilde gemacht". Es iſt doch unmöglich, daß derſelbe Gott, der nach der Sündfluth ausgeſprochen: Ich will des Menſchen Leben rächen an einem jeglichen Menſchen, von Abraham das Leben des eignen Sohnes fordere. Ueberlegen wir nun aber, daß es ungefähr um dieſelbe Zeit ganze Völker, und zwar dem Abraham ſtammverwandte Völker gab, welche es als ein göttliches Gebot anſahen, in gewiſſen Fällen die geliebteſten ihrer Kinder, nämlich die einzigen, ein- oder erſtgebornen zu opfern, ſo müßten wir doch alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit beiſeitſetzen, wenn wir nicht annähmen, das Princip, von welchem Abraham zu jener Handlung unmittelbar verſucht oder ſollicitirt wurde, ſey weſentlich daſſelbe geweſen, das auch jene Völker verleitete. Dieß wäre allerdings nicht anzunehmen, ohne zugleich anzu-

nehmen, daß für Abraham die Offenbarung des wahren Gottes an ein falsch-göttliches Princip gebunden war, oder dieses zur Voraussetzung hatte. Für sich allein ist jenes Princip allerdings das ungöttliche, ja widergöttliche, aber dieses Princip wirkt ja nicht für sich allein, wie der Verlauf der Erzählung zeigt. Denn als Abraham eben die Hand ausstreckt, den Sohn zu schlachten, ruft ihm der Engel Jehovahs zu, und wehrt ihm, die Hand an den Knaben zu legen. Hier ist also Elohim und der Engel Jehovahs, מַלְאַךְ יְהוָה, unterschieden. Das Verhältniß nun zwischen dem Elohim, der dem Abraham gebietet, seinen Sohn zu opfern, und dem Engel, d. h. der Erscheinung des Jehovah, welche ihn davon zurückhält, läßt sich nun schwerlich anders als so denken. Der, welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewußtseyns, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewußtseyn nur Werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht substantiâ, er ist immer nur actu da im Bewußtseyn, immer nur מַלְאַךְ יְהוָה, d. h. eben nur Erscheinung, Offenbarung des Jehovah, und setzt daher den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung fortwährend voraus; er ist nicht für sich der wirkliche, denn in dem vorliegenden Fall zeigt er sich als den wirklichen eben nur durch Aufhebung der vorhergegangenen Sollicitation, er setzt also das Princip dieser Sollicitation selbst als Bedingung seiner Wirklichkeit voraus; sonach ist eigentlich keiner von beiden für sich der wahre Gott, denn der wahre erscheint nur, indem er den vorausgehenden, soweit er nicht der wahre ist, aufhebt; er ist daher von diesem nicht zu trennen. Der wahre Gott ist also im A. T. durch den falschen vermittelt und gleichsam an diesen gebunden. Dieß ist die Schranke der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt. Indem die höhere Potenz, welche die Ursache aller Offenbarung ist, das entgegenstehende Princip überwindet, bringt sie in ihm den wahren Gott als erscheinend hervor. Die Offenbarung ist also von Seiten Gottes nicht möglich, ohne daß er im Bewußtseyn unmittelbar ein anderer, ja sich selbst ungleicher ist — aber indem er sich in diesem unmittelbaren Seyn aufhebt, sich selbst zu sich

ſelbſt vermittelt und ſo in der That im Bewußtſeyn hervorbringt. Ohne ein ſolches ſich Hervorbringen im Bewußtſeyn wäre gar keine Offenbarung Gottes. Bloß äußere Mittheilung, wenn ſie auch denkbar wäre, würde es nicht thun; von außen läßt ſich kein Bewußtſeyn infundiren. Was der Menſch als Begriff in ſich aufnehmen ſoll, muß in ihm ſelbſt hervorgebracht werden, und zwar mittelſt eines ihm inwohnenden, in ihm ſchon ſeyenden Princips, das ſich als Potenz des Hervorzubringenden verhält. Die altteſtamentliche Offenbarung ſetzt daher die Spannung immerwährend voraus, ja die ganze moſaiſche Einrichtung und Religionsverfaſſung beruht nur auf der Anerkennung der Realität jenes Princips, das wir das conträre, das widergöttliche genannt haben. Sie muß dieſes als ihre Vorausſetzung ſtehen laſſen und ſchonen. Wäre nicht in der altteſtamentlichen Offenbarung ſelbſt eine ſolche Vorausſetzung, ſo wäre keine Urſache, daß die altteſtamentliche Verfaſſung durch Chriſtum ebenſo wie das Heidenthum abolirt wurde. Beide werden zugleich und uno eodemque actu aufgehoben. Eben dieſes Verhältniſſes wegen — gerade darum, weil der moſaiſchen Religion das Princip des Heidenthums nicht weniger als dieſem ſelbſt zu Grunde liegt (zu Grunde liegt; denn es iſt eben das, was in ihr beſtändig beherrſcht, eingeſchränkt und gewiſſen Geſetzen unterworfen wird), gerade darum iſt das A. T. vorzugsweiſe die Periode der göttlichen Offenbarung, die ein verdunkelndes Princip vorausſetzt. Chriſtus iſt das Ende der Offenbarung, wie er das Ende des Heidenthums iſt; er macht der Offenbarung, die, wie geſagt, ſtets ein verdunkelndes Princip vorausſetzt, wie dem Heidenthum ein Ende. Die wirkliche Erſcheinung Chriſti iſt eben darum mehr als nur Offenbarung, eben weil ſie die Vorausſetzung der Offenbarung und damit dieſe ſelbſt aufhebt. Wenn wir als die drei großen Formen aller Religion Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum ſetzen, ſo iſt die Offenbarung des A. T. nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, das Chriſtenthum die Offenbarung, welche dieſe Hülle (das Heidenthum) durchbrochen hat, alſo Judenthum und Heidenthum zugleich und gleicherweiſe aufhebt.

Darauf, daß die Voraussetzung geschont und erhalten werden mußte, beruht großentheils das Räthselhafte der ganzen Einrichtung und Verfassung des A. T. Doch muß hier ein Unterschied gemacht werden. Das Volk Israel schreibt sich von einem Geschlecht her, das, während der übrige Theil der Menschheit sich zu Völkern bestimmte und damit dem Polytheismus anheimfiel, sich außer den Völkern hielt und an dem Gott, welcher einst der der ganzen Menschheit gemeinschaftliche war, festhielt. Dieser Gott, der ursprünglich, ohne einen andern neben sich zu haben, allein verehrt wird, ist, wie ich bei Gelegenheit des Zabismus[1] gezeigt habe, noch kein materieller, und wird im Gegensatz mit allen spätern noch immer geistig als der Herr des Himmels und der Erde gedacht, wie er auch der Gott Abrahams ausdrücklich genannt wird. Diese Einheit und Geistigkeit des Gottes blieb in dem Geschlecht der Abrahamiden immer das erste Gebot: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben, du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf der Erde, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist" — immer blieb diese Einheit und Geistigkeit des Gottes das Hauptdogma. Von dieser Seite faßt Strabo die mosaische Religion auf in der berühmten Stelle des 16. Buchs, wo er von Moses spricht. Er sprach, sagt er, und lehrte, daß die Aegypter nicht recht denken, welche den Thieren und dem Vieh (dieß bezieht sich auf den Apis) Gott gleich bilden, ebensowenig die Libyer (Afrikaner), noch auch die Hellenen, welche menschlich-gestaltete Götter (ἀνθρωπομόρφους) bilden. Denn nur das allein sey Gott, was uns alle umfängt, und Erde und Meer, was wir Himmel nennen (sehr häufig ist im A. T. Himmel mit Gott synonym) oder Welt oder die Natur der Dinge. Wer aber möchte wohl von diesem ein Bild verfertigen, das irgend etwas von dem gliche, was wir bei uns sehen (einem Concreten). Abstehen also müsse man von aller Götterbildnerei. Aber einen Tempel müsse man umgrenzen, und in diesem ein prachtvolles Heiligthum und dort Gott verehren ohne Gestalt (χωρὶς εἴδους). So weit Strabo. Aber schon während die Abrahamiden in Aegypten

[1] Philosophie der Mythologie, S. 175 ff.; vergl. S. 197 ff. D. H.

verweilten, hatte sich in Folge des fortschreitenden allgemeinen mythologischen Processes, dem die Offenbarung immer parallel blieb, es hatte sich auch ihnen jener allgemeine Gott, der zuerst noch keinen andern außer sich kannte, zu einem ausschließlicheren — kronischen — fortbestimmt, woraus ihr Verhältniß in Aegypten, ihre Vertreibung aus diesem Land (wie ihr Ausgang von Profanscribenten) oder ihr Auszug, wie er von den Büchern Mosis dargestellt wird, sich vielleicht etwas bestimmter als gewöhnlich erklären läßt. Nomaden auch in Aegypten und der väterlichen Lebensweise treu, die in den Augen der Aegypter ein Greuel war, suchen die Pharaonen sie zu der bei ihnen allein geachteten Lebensweise, zu Feld- und Städtebau, zu zwingen. Die Aegypter, heißt es, zwangen die Kinder Israel zum Bauen mit Unbarmherzigkeit und machten ihnen das Leben sauer mit schwerer Arbeit in Thon und Ziegeln (zum Städtebau) und mit allerlei Frohnen auf dem Feld (auch zum Ackerbau gezwungen)[1]. Nach einigen Stellen der Alten muß man annehmen, daß sie in Aegypten als Anhänger und Verehrer des Typhon betrachtet wurden. Typhon ist in der ägyptischen Gotteslehre jenes blinde, ausschließliche, verzehrende Princip, das, schon einem andern und milderen Gott, Osiris, weichend, nur noch in kleineren, seine eingeschränkte Gewalt zeigenden Tempeln verehrt wird, die neben den großen und prachtvollen der andern Götter errichtet sind[2]. Plutarch in seiner Schrift de Iside et Osiride (c. 31) führt einige an, die sagen: sieben Tage lang sey Typhon, da er der Herrschaft entsetzt worden, auf der Flucht gewesen, und nachdem er sich gerettet, habe er zwei Söhne, den Hierosolymos und den Judaios, erzeugt. Die Logographen, aus denen Plutarch dieß geschöpft, haben also offenbar die Vorstellung von der jüdischen Religion, daß sie eine von dem geflohenen oder verjagten Typhon gestiftete oder mit ihm zusammenhängende sey. Tacitus in der bekannten Stelle im 5. Buch seiner Historiae nennt als Heerführer der Juden Hierosolymus und Judas. Regnante Iside, sagt er, exundantem per Aegyptum mul-

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 402. D. H.
[2] Ebendaselbst, S. 389. D. H.

titudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam. Auch die ſieben Tage der Flucht des Typhon ſind nicht ohne Bedeutung; am ſiebenten Tage ruhte Typhon von ſeiner Flucht; ſo erklärt man ſich den Sabbath des ſiebenten Tags. Auch Tacitus[1] erwähnt des ſiebenten zur Ruhe beſtimmten Tags und des ſiebenten Feierjahres; nach einigen ſey dieß eine dem Saturnus (dem Kronos) erzeigte Verehrung, weil, ſagt er, die Juden zugleich mit dem Kronos aus ihren früheſten Sitzen verjagt worden ſeyen. Demnach wären ſie nach Aegypten gekommen als Anhänger des Kronos und zu der Zeit, als Kronos von der Herrſchaft der übrigen Welt verdrängt worden. Kronos iſt aber in der Vorſtellung der Römer und Griechen das dem Typhon entſprechende Weſen. Es mag zufällig ſeyn, iſt aber doch bemerkenswerth, daß das erſte oder eines der erſten Lager der Israeliten auf ihrer Flucht ein Heiligthum des Typhon war, wo ſie von den Pharaonen überfallen wurden und keine andere Rettung für ſie blieb als der Durchgang durch das rothe Meer. 'Baal-Zephon (ſo wird der Ort genannt) iſt unſtreitig eine Abkürzung von Beht Baal Zephon, Haus, Tempel, Stadt des Typhon[2]. Ja, was noch ſonderbarer iſt, ein Prophet, und zwar Amos, der ſchon unter Jerobeam lebte, hat eine Stelle[3], wo Jehovah den Iſraeliten ſagt: Habt ihr vom Hauſe Iſrael in der Wüſte die 40 Jahre lang mir Schlachtopfer und Speisopfer geopfert? Ja wohl, ihr truget die Hütte eures Königs (des Molächs) und Kiun, euer Bild, den Stern eures Gottes, den ihr euch ſelbſt gemacht hattet. Philologiſch gewiß iſt, daß Kiun kein anderer iſt als Saturn oder Kronos. Das Wahre konnte ſich von dem Falſchen nicht losreißen; denn es hatte eben dieß noch zu ſeiner Vorausſetzung. Beides verwirrt ſich im Bewußtſeyn. Das Princip, in welchem Gott nicht ſeiner wahren Gottheit nach iſt, iſt darum doch ein reelles Princip,

[1] a. a. O. Cap. 5.

[2] Vergl. bei Champollion, Descr. de l'Egypte s. l. Ph., Tom. II, p. 87 sq. die Ableitung von einem auf koptiſchen Monumenten befindlichen Namen: OTARI, das maledictionem faciens, impium bedeutet.

[3] 5, 26.

und inwiefern es zur Offenbarung diente, allerdings nicht allein oder für sich, aber in dieser Verbindung göttliches Princip, ein wahres Princip der göttlichen Oekonomie.

Wenn noch ein späterer Prophet, Jeremias[1], Gott den Kindern Juda vorwerfen läßt, daß sie die Altäre Tophet im Thal Hinnon bauen und ihre Söhne und Töchter verbrennen, und Jehovah hinzusetzt, welches ich doch nie geboten noch in meinen Sinn genommen habe, so setzt er voraus, daß das Volk Juda auch dieses Gebot als ein göttliches angesehen habe, und allerdings dasselbe Princip, das die Heiden zu solchen Opfern erregte, verleitete auch das Volk Juda zu solchen Gräueln. In der Erzählung von Abraham erkennt der Engel, die Erscheinung des Jehovah, den, welcher das Opfer Isaaks verlangt hat, als identisch mit sich und segnet Abraham, weil er sein Gebot habe vollziehen wollen. Wer dieses festhält, daß die Offenbarung ihre Voraussetzung nicht absolut aufheben durfte (dieß geschah erst, als das Ende aller Offenbarung gekommen war), dem wird vieles dadurch begreiflich werden, was uns im A. T. theils als Gottes unwürdig, theils geradezu als heidnisch erscheinen muß, wie das offenbar Heidnische mancher durch die mosaische Gesetzgebung vorgeschriebener Gebräuche.

Ehe ich jedoch davon spreche, habe ich zu dem bereits über alttestamentliche Offenbarung Vorgetragenen nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Viele Theologen nämlich wollen in dem מַלְאַךְ יְהוָה, dem Engel Jehovahs, unmittelbar die zweite göttliche Person sehen. Ich will daher bemerken, daß dieß nicht meine Meinung ist. Zwar es ist die zweite Potenz, welche die eigentliche Ursache der Offenbarung, d. h. die Ursache der Erscheinung des Jehovah — Ursache der Erscheinung des Jehovah in dem B des Bewußtseyns — ist, aber sie ist nicht diese Erscheinung selbst. Es ist das B selbst, was durch die zweite Potenz zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes und dadurch zugleich zum Erscheinungsmedium von sich wird[2]. Immer macht die

[1] 7, 31 (vergl v. 22) und 32, 35.

[2] Siehe S. 164, Anm. 1, vergl. mit S. 161 der Einleitung in die Philosophie der Mythologie. D. H.

folgende Potenz die vorhergehende zu ihrem ὑποφήτης, zu ihrem Aussprechenden, Verkündiger, was ja Engel auch bedeutet. Wie im Großen und Ganzen im A. T. der Vater von dem Sohn, im N. T. der Sohn von dem Geist weissagt, so ist die Urpotenz selbst — der Urgott, der im Bewußtseyn nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewußtseyns selbst aufzuheben —, die Urpotenz selbst ist das Organ der zweiten, und durch sie des wahren Gottes, der durch das ganze A. T. ein zukünftiger, von dem nur gepredigt, von dem nur verkündigt, nur gerufen wird, dessen Name selbst nur auf die Zukunft deutet. Die wahre Religion ist die Religion der Zukunft. — In weiterem Fortschreiten, namentlich in den prophetischen Büchern, wird nun die zweite Potenz selbst wieder zum Organ sowie zum Gegenstand der dritten, so daß auch der Begriff des מַלְאַךְ יְהוָה ein fortrückender und in verschiedenen Zeiten ein verschiedener ist, und man eben an diesem Fortrücken ein weit sichereres Merkmal des relativen Alters der verschiedenen Documente hat, als an bloß äußern Zeichen, mit denen man sich bisher beholfen[1]. — Dieses Successive der Potenzen ist der

[1] Zuerst also (in der Genesis und den historischen Büchern) ist der Malach Jehovah das durch A^2 bestimmte B, die zweite Potenz ist es, welche die erste zu ihrem Malach macht. Dieß ist so zu verstehen. Der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion war der älteste, noch in seiner ganzen Geistigkeit erhaltene Zabismus, der El Olam, der Gott, der dem Bewußtseyn nicht erst geworden, und also auch nicht geoffenbart ist. Der unvordenkliche Gott Abrahams ist nicht der materielle Himmel, sondern das Princip, das der Herr des Himmels und der Erde ist. Aber dieses Princip folgt im Bewußtseyn seiner Nachkommen der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit erleidet — ihm ist es noch der allgemeine, seines Gleichen nicht kennende Gott, ihnen hat es sich schon zur bestimmten Potenz zusammengezogen, und fortschreitend nimmt es immer mehr die Natur von B, die Natur des ausschließlichen, eifersüchtig auf seiner Einheit haltenden Princips an, aber eben damit erkennt es schon ein anderes außer sich, jenes das wir durch A^2 bezeichnen. Die Offenbarung kann jene Umwandlung und dieses Fortschreiten nicht hindern, aber eben jenes Princip (B) wird nun ebenso das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der Offenbarung, wie es im Bewußtseyn der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des natürlichen Processes wird, durch den sich die bloß natürliche Religion, die mythologische, erzeugt. Das, was in der Offenbarung sich offenbaren

größte Schlüssel für das Verständniß des A. T., mit dem sich Erstaunenswerthes entdecken, besonders aber die Ueberzeugung gewinnen läßt von der Realität der alttestamentlichen Vorstellungen, der relativen Wahrheit aller in der alttestamentlichen Religion angenommenen Verhältnisse. Ist schon in den mythologischen Vorstellungen Wahrheit und Realität, so ist noch eine ganz andere Realität und Wahrheit in denen des A. T., welchen die mythologischen schon nur zu Grunde liegen, zur

soll, ist der wahre Gott, der יְהוָה, aber auch dieser ist in seiner Erscheinung an die Folge jener Potenzen gewiesen. Zuerst also macht die höhere Potenz, oder vielmehr die durch sie hindurchwirkende zweite Persönlichkeit (denn im A. T. wird die Potenz noch nicht von der Persönlichkeit durchbrochen, sie wirkt nur durch sie hindurch) — diese also, die in der zweiten Potenz wirkende Persönlichkeit macht zunächst jenes erste und tiefste Princip B zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, zum מַלְאַךְ יְהוָה, zum Engel des Jehovah, dem alles Gotteswürdige zugeschrieben wird, während dem bloßen Elohim z. B. auch die Versuchung Abrahams und selbst die Versuchung zur Abgötterei zugeschrieben wird. Dieses Princip muß auch die Offenbarung gewähren und frei walten lassen, wie sie es in der Natur frei walten läßt; denn auch in der Natur ist manches nach unseren Begriffen Gottes Unwürdige, wie in manchem, was in den mosaischen Erzählungen selbst dem Jehovah zugeschrieben wird (denn jenes Princip ist gleichsam die offenbare, nach außen gekehrte Seite des Jehovah, der insofern immer als ein doppelter erscheint, von seiner einen Seite als der rächende, eifersüchtige, blindstrafende und verzehrende, von der andern als der barmherzige, langmüthige, verzeihende). Man denke, was jene Seite betrifft, nur an Erzählungen wie die im Buch Josua (Kap. 7), wo die Kinder Israels sich vergreifen an dem Verbannten, d. h. an der für den Jehovah vorbehaltenen Siegesbeute, — da ergrimmte der Zorn Jehovahs über die Kinder Israel, und nicht eher wird ihnen wieder Sieg über die Feinde zu Theil, bis der, welcher sich versündigt hat, (der Entwender) entdeckt, und vom ganzen Israel gesteinigt und mit Feuer verbrannt ist. Diese Seite Gottes wird das Angesicht genannt, weil sie das Vordere, das Vorausgehende, nämlich die Voraussetzung des wahren Gottes ist, der nur durch sie erscheinen kann. Von diesem Angesicht sagt Jehovah selbst, daß es kein Mensch sehen und leben könne, weil es eben das absolut Verzehrende Gottes ist. In Bezug auf dieses sagt Jehovah zu Mose (2 Mos. 33, 3): Ich will nicht mit dir hinaufziehen (ins Land, welches fließet von Milch und Honig), denn du bist ein halsstarrig Volk, ich möchte dich unterwegs auffressen. Mose dagegen ist es daran gelegen, daß das Angesicht Jehovahs mitgehe, und die Ankündigung, (nur) der Engel solle mitgehen, macht V. 4 das Volk bestürzt: „Wo nicht dein Angesicht gehet, so führe uns nicht hinauf", und Jehovah antwortet dann: Mein Angesicht soll mitgehen, damit will

bloßen Materie, zum Stoff geworden sind. Aber gerade darum haben die alttestamentlichen Vorstellungen noch eine weit concretere Realität als die mythologischen, weit entfernt, selbst als bloß mythologische behandelt werden zu können. Die ganze Offenbarung des A. T. ist nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung (das Christenthum hat diese Hülle durchbrochen). Ein höherer Wille ist es, der auch im A. T. jene Potenzen zu seinen Werkzeugen gemacht, sich in ihnen dar-

ich dir Ruhe verschaffen (dich zur Ruhe bringen) V. 14. Dieß ist so zu verstehen: Gegen die Völker, die er auf seinem Wege findet, wird Gott sein Angesicht kehren, sie mit panischem Schrecken schlagen (wie auch in einer Stelle ausdrücklich gesagt ist), die Israeliten aber soll sein Engel leiten — doch nur, wenn sie gehorchen; denn an einer andern Stelle (3 Mos. 26, 17) droht er ihnen: Werdet ihr meine Satzungen verachten, und nicht thun alle meine Gebote, so werde ich mein Antlitz wider Euch kehren, und sollt geschlagen werden von euren Feinden. Deutlich ist jene Unterscheidung 2 Mos. 23, 22: so will ich (nicht: so wird Er, der Engel) deiner Feinde Feind seyn; V. 23: Wenn nun mein Engel vor dir hergehet, und dich bringet in das Land der Amoriter und der Hethiter u. s. w., und ich sie vertilge. Dieser Vertilger ist der eigentliche Gott, bei dem die Macht und Stärke; aber der Name desselben ist auch in dem Engel (V. 21). (Mögliche Einwürfe gegen diese Distinktion: 2 Kön. 19, 35 [hier wird aber מַלְאַךְ יְהוָה nicht mit Unterscheidung genannt], Richt. 2, 1. 3. Allein allerdings ist eben derselbe, welcher der Engel, auch Zerstörer, doch nicht als derselbe, nicht eodem respectu). Was das Angesicht heißt, eben dasselbe wird auch die Herrlichkeit Gottes, כְּבוֹד יְהוָה, genannt (denn es ist das, wodurch Gott Herr ist), denn Moses bittet (2 Mos. 33, 18), ihn seine Herrlichkeit sehen zu lassen Darauf antwortet Jehovah: Ich will alle meine Güte vor dir vorübergehen lassen und vor dir den Namen Jehovahs anrufen (hier ist also in Jehovah selbst ein Princip, das den Jehovah beim Namen ruft, d. h. ruft, daß er erscheine). Aber mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet. Weiter verspricht er ihm dann, vor ihm vorüberzugehen und ihn zu halten, daß er sein Angesicht nicht sehe: wenn aber dieses vorbei sey, soll er ihm nachsehen, „denn meine Rückseite (אֲחֹרָי) kannst du sehen, aber mein Angesicht (פָּנָי) kann man nicht sehen". So dunkel die Stelle ist, sieht man doch, daß hier von zwei Seiten Jehovahs die Rede, einer vorderen, vorausgehenden, die man für sich nicht sehen kann, und einer hinteren, nachfolgenden, und dieser ist erst der Gott, der barmherzig, gnädig, langmüthig und von großer Gnade und Treue ist — der eigentliche Jehovah. Später aber, in den Propheten, da ist die zweite Potenz von der dritten zu ihrem Malach gemacht, es ist die Potenz der Zukunft, A^3, für welche nun das A^2 selbst objektiv wird.

zuſtellen ſucht. Wie in allen bisherigen Unterſuchungen der gemeinſame Aufſchluß auch zum Theil für die letzten Erſcheinungen in der nothwendigen Succeſſion der drei Potenzen gefunden wurde, ſo muß dieſer Schlüſſel ſich auch auf das A. T. anwenden laſſen.

Sie begreifen aber, daß eine Anſicht wie die hier über die altteſtamentliche Offenbarung und Verfaſſung aufgeſtellte und Ideen wie die eben vorgetragenen zu ihrer Hindurchführung durchs Einzelne, inſofern zu ihrer durchgängigen Begründung, eine Zeit erfordern würde, die uns nicht zu Gebot ſteht. Ich muß mich daher jetzt nur mit Begründung des allgemeinen Satzes begnügen, daß die Offenbarung des A. T. den Grund und die unmittelbare Vorausſetzung mit dem Heidenthum gemein hat, die ſie zwar beſchränken, in gewiſſe Grenzen einſchließen, aber nicht aufheben kann. Dadurch allein, ſagte ich, werde das offenbar Heidniſche und überhaupt das Räthſelhafte ſo mancher moſaiſcher Inſtitute und Gebräuche erklärbar, das man ſich ja nicht zu verbergen ſuchen muß, das vielmehr anzuerkennen iſt, um das Eigenthümliche dieſer Verfaſſung und des ſtrengen moſaiſchen Ceremonialgeſetzes im Verhältniß zu der Freiheit zu verſtehen, zu der die Menſchheit durch Chriſtus befreit worden. Es kann nicht die Abſicht ſeyn, in eine Erklärung des moſaiſchen Cultus einzugehen. Dieß wäre eine Aufgabe, die uns für den Zweck der gegenwärtigen Vorleſungen zu weit führen würde, und der ich mich auch nicht gewachſen glaube. Es genügt für den gegenwärtigen Zweck, wenn einzelne dieſer räthſelhaften, dem iſraelitiſchen Volk auferlegten Gebräuche aus jenem Verhältniß —, daß nämlich die bloße Offenbarung (denn in Chriſto iſt nicht mehr bloße Offenbarung, hier iſt die Realität, die Wirklichkeit, die Sache ſelbſt), daß, ſage ich, die bloße Offenbarung den Grund des Heidniſchen nicht ſchlechthin aufheben kann —, es iſt genug, wenn der Zuſammenhang einiger der unerklärlichſten jener Gebräuche mit dieſem Verhältniß gezeigt wird.

Daß unter den religiöſen Inſtituten des iſraelitiſchen Volks mehrere ſich finden, die es geradezu mit den heidniſchen Völkern gemein hatte, iſt eine bekannte Sache. Ich will als ein ſolches nur die Beſchnei-

dung nennen. Die Beschneidung kann zwar nicht als ein Institut erst der mosaischen Gesetzgebung angesehen werden. Denn bekanntlich erhielt schon Abraham den Befehl, sich und alle seine männlichen Nachkommen zu beschneiden. Aber Moses hat dieses Gebot bestätigt, und die an jedem männlichen Individuum acht Tage nach der Geburt vorzunehmende Beschneidung gehört zu den unerläßlichsten und verbindlichsten Vorschriften des mosaischen Gesetzes. Nun ist aber die Beschneidung ein gemeinschaftlicher Gebrauch vieler Völker, und zwar meist der in Bezug auf den mythologischen Proceß ältesten, der Arabier, der Phönikier, der Aegypter, zu denen Herodotos auch noch die Aethiopier nennt, und die Frage ist nur, ob die Beschneidung zu der Zeit, als sie dem Abraham befohlen wurde, ein schon von andern Völkern angenommener Gebrauch war, oder nicht. Aber schon indem Abraham die Beschneidung befohlen wird, wird diese Operation als etwas Bekanntes vorausgesetzt. Wie konnten ferner Jakobs Söhne sagen: es würde uns zur Schande gereichen, unsere Schwester einem Unbeschnittenen zu geben, wenn Abrahams Familie die einzige beschnittene in der Welt gewesen wäre? War also die Beschneidung schon vor Abrahams Zeit und unter heidnischen Völkern gebräuchlich, so hatte sie ihren Grund in dem Princip des Heidenthums, und das höhere Princip, das wir in Abraham wie in Moses annehmen, hat diese Forderung nur gutgeheißen, wie es andere Sollicitationen desselben Princips aufhob oder zurückwies. Aber worin ist nun der eigentliche erste Grund oder Anlaß zu diesem Gebrauch? Philo gibt an, die Beschneidung habe sich der Reinlichkeit wegen, als Schutz gegen eine gewisse Krankheit, und noch in einer anderen ebenfalls medicinischen Hinsicht empfohlen. Unter den Fragen, welche die K. Societät der Wissenschaften in Göttingen den auf Befehl des Königs von Dänemark nach dem Orient geschickten Reisenden mitgab, befand sich auch eine auf den medicinischen Nutzen der Beschneidung bezügliche. Der einzige von den Reisenden übrig gebliebene Niebuhr hat auf die Frage geantwortet, aber alles, was er von dem medicinischen Nutzen des Gebrauchs ausmitteln konnte, ist so unbedeutend und so auf partielle Fälle beschränkt, daß man eine so allgemeine und unter so vielen

Völkern verbreitete Sitte unmöglich bloß von solchen Rücksichten ableiten kann. Es ist also kein Zweifel, daß mit diesem Gebrauch auch unter den Heiden schon ursprünglich selbst eine religiöse Bedeutung verbunden war. Es fragt sich, welche. Der erste, der im Allgemeinen das Richtige gesehen ist der Engländer Spencer, dessen Buch de legibus Hebraeorum ritualibus billig jedem Theologie oder Religionsgeschichte gründlich Studirenden bekannt seyn sollte, über dessen Erklärungssystem des mosaischen Ritualgesetzes ich übrigens mich in der Folge näher aussprechen werde. Spencer meint, die Einsetzung der Beschneidung habe einen Bezug auf die Phallosgebräuche (die Phallagogien) der heidnischen Völker gehabt. So im Allgemeinen ist sein Gedanke gewiß richtig. Wenn er aber dann meint, die Beschneidung sey eingeführt worden, um durch die Verstümmelung dieses Theils Phallosprocessionen zu verhindern, so irrt er sich. Denn die Beschneidung ist viel älter als die Phallagogien. Von den Aegyptern bezeugt Herodotos, daß die Sitte der Beschneidung bei ihnen ἀπ' ἀρχῆς, von den ältesten Zeiten sich herschreibt[1] In den früher[2] citirten Fragmenten des Sanchoniathon bei Eusebius wird die Beschneidung von Kronos hergeleitet; also sie schreibt sich aus der kronischen Zeit der Mythologie her. Dieß vorausgesetzt, ist das Wahrscheinlichste, zu sagen, sie beziehe sich auf die Entmannung des Uranos; denn es ist eine allgemeine Vorstellungsweise, die Entkräftung eines früher herrschenden Princips als Entmannung desselben vorzustellen. Mit jedem solchen Uebergang waren, wie wir ebenfalls früher gesehen, Erscheinungen eines fanatischen Orgiasmus verbunden, so daß z. B. Priester der Kybele in heiliger Wuth sich selbst entmannten; wie die verabscheuungswerthe Sitte des Orients, Knaben in großer Menge zu verschneiden und sie zum Dienst gewisser Gottheiten zu weihen, seine erste Veranlassung ebenfalls in dieser mythologischen Vorstellung hatte. Auf mildere und menschlichere Weise wäre nun die Entmannung, d. h. die Ueberwindung eines früheren und zwar des ältesten Princips durch die Beschneidung gefeiert worden. Denn daß mythologische Vorstel-

[1] Lib. II, c. 104.

[2] Philosophie der Mythologie, S. 312. D. H.

lungen und Verhältnisse, von denen das Bewußtseyn ergriffen war, in nachahmenden, mimischen Handlungen ausgedrückt wurden, worin die Symbolik vieler Gebräuche besteht, dieß habe ich in der Philosophie der Mythologie an einigen schlagenden Beispielen nachgewiesen. Diese Stellung — oder daß die Beschneidung die Beschränkung des wilden Princips ausdrückte, ist um so wahrscheinlicher, als im mosaischen Gesetzbuch selbst die Beschneidung gewissermaßen moralisch ausgelegt wird als Beschneidung des Herzens oder des Wilden, Ungezähmten, Halsstarrigen und Titanischen der Seele (Deut. 10, 16. 30, 6). Auch die Propheten sprechen in demselben Sinne davon, z. B. Jeremias 4, 4: Beschneidet euch dem Jehovah (dem wahren Gott) und thut weg die Vorhaut eures Herzens, auf daß nicht mein Grimm wie Feuer ausfahre und brenne, daß niemand löschen möge. Was hier der Zorn genannt wird, muß in der Offenbarung ebenso gut als im Heidenthum überwunden werden. Die Ueberwindung ist nur eine andere in jener als in diesem. — So viel von der Beschneidung.

Auffallend nach unsern Begriffen sind demnächst auch die Verbote gewisser Speisen und die Eintheilung der Thiere in reine und unreine, unter denen manche sind, von denen der Mensch nicht (wie man sonst denken könnte) durch einen natürlichen Abscheu abgehalten oder zurückgeschreckt wird. Eine Naturgeschichte, die sich nicht mit den bloßen Aeußerlichkeiten der Thiere abgäbe, sondern ihr verschiedenes Verhältniß zu dem Princip der Natur verstände, und die innern — gleichsam sittlichen — Zustände, welche durch die verschiedenen Thiere repräsentirt werden, begriffe, könnte hier allein vielleicht Aufschluß geben. Unter den Säugthieren ist aber von der ältesten Zeit keines mit einem allgemeineren Bann belegt als das Schwein. Nach Bochart ist es Gegenstand gleicher Abomination für Phönikier, Aethiopier, Indier, Aegypter. Daß dieser Abscheu jedenfalls ein uralter ist und aus dem Heidenthum in die mosaische Gesetzgebung aufgenommen, ist daraus zu schließen, daß das Schwein in Aegypten dem Dionysos geschlachtet wurde, sowie bei den Römern der Ceres oder andern geheimnißvollen, einem späteren Bewußtseyn angehörigen Gottheiten, z. B.

den Laren, wie jeder schon aus Horaz[1] weiß; die Priester der komanischen Göttin (sie entspricht, wie Sie wissen[2], dem Moment der Urania) durften kein Schweinefleisch essen, sogar in die ihnen geweihte Stadt durfte kein solches Thier kommen.

Gelegenheitlich dieser Erörterung will ich erwähnen, daß die Einrichtung der Stiftshütte, wie sie Moses beschreibt, auffallend mit ägyptischen Heiligthümern übereinstimmt, welche neuerlich genauer bekannt geworden sind. Wer nur die Abbildungen in der Description de l'Egypte aufschlägt, wird leicht die Gegenbilder mosaischer Vorschriften und Beschreibungen — der Teppiche, des Cherubs, des sogenannten Gnadenstuhls, des Tisches mit den Schaubroden — erkennen. Die Bundeslade erinnert an die heiligen Kisten, plenas sacra formidine cistas, wie ein Alter sie nennt, die unter den heidnischen Gebräuchen eine so große Rolle spielen und schon bei den Phönikiern wie bei Aegyptern und später bei Griechen gebräuchlich waren. Der Stoff ist auch hier mythologisch.

Von Opfern will ich vorerst nur einiger besonderen erwähnen, in denen ein heidnisches Element durchaus nicht zu verkennen ist. Ich rechne hierher unter andern das Opfer der röthlichen Kuh, durch welches alle diejenigen gereinigt werden sollten, die sich mit einem Todten verunreinigt hatten. Eine röthliche Kuh, die vollkommen, d. h. an der kein anderes Haar und die ohne Fehl sey, und auf die noch kein Joch gekommen, sollte zu diesem Opfer genommen werden. Die rothe Farbe ist die Farbe des Typhon, und ausdrücklich sagt Plutarch[3], sie nehmen zum Opfer für ihn die rothen Stiere (*τῶν βοῶν τοὺς πυρροὺς*), und beobachten dabei eine solche Sorgfalt, daß, wenn auch nur ein weißes oder schwarzes Haar an dem Thier ist, es für unbrauchbar zum Opfer erachtet wird. Diese röthliche Kuh sollte nicht von dem ersten Priester (Aaron), sondern von dem nächsten nach ihm geschlachtet werden, und auch dieser sollte sie nicht selbst schlachten, sondern sie nur

[1] Satyr. II, 3, 164. 165.
[2] Philosophie der Mythologie, S. 251. D. H.
[3] de Isid. et Osir., c. 22.

vor seinen Augen schlachten lassen, nicht im Lager, sondern draußen im Feld, im Weiten. Die Kuh mußte mit Haut, Haaren und selbst Excrementen verbrannt werden. Die Asche der Kuh wurde alsdann aufbewahrt und zu einem Sprengwasser verwendet, mit welchem allein, wer einen Todten berührt hatte, gereinigt werden konnte. Uebrigens wurde der Priester, der sie schlachten ließ, und der sie verbrannt hatte, und selbst der die Asche gesammelt hatte (wozu übrigens ein reiner Mann genommen werden mußte), alle diese wurden selbst unrein, und mußten ihre Kleider waschen, ihren Leib im Wasser baden, und blieben unrein bis an den Abend (4 Mos. 19, 1 ff.).

Selbst solche offenbar superstitiöse Elemente in der religiösen Gesetzgebung Mosis beweisen nichts *gegen* die Göttlichkeit dieser Gesetzgebung, vielmehr, wenn sie von diesem realen Element gar nichts enthielte, so könnte sie selbst nicht eine im eigentlichen Sinn *geoffenbarte* seyn — dann gerade wäre sie eine bloß menschliche Erfindung.

Nicht weniger superstitiös erscheint eine andere Einrichtung (3 Mos., 16), daß nämlich am großen Versöhnungstag (= unserm 10. Sept.) zwei gleiche Ziegenböcke vor den Jehovah gestellt wurden vor die Thüre der Stiftshütte (= heiligem Zelt). Darauf wurde das Loos über beide geworfen, ein Loos galt dem Jehovah, das andere dem Asasel (ich werde mich über diesen Namen gleich erklären), d. h. das Loos entschied, welcher von den beiden Böcken dem Jehovah zum Brandopfer gebracht, welcher frei gelassen werden sollte. Der letzte wurde zuerst lebendig vor Jehovah gestellt, hierauf, nachdem Aaron seine beiden Hände auf sein Haupt gelegt und auf ihn alle Missethat der Kinder Israel bekannt und ihm aufs Haupt gelegt hatte, durch einen eignen Mann in die Wüste frei entsendet, damit also der Bock alle ihre Missethat in die Wildniß trage und auf immer in der Wüste bleibe. Seltsam genug erscheint dieser Dualismus, da offenbar auf der einen Seite der Jehovah steht, auf der andern der Asasel. Ich muß zwar bemerken, daß einige das Wort Asasel selbst durch *Wüste* erklären. Dieser Erklärung (gesetzt, sie ließe sich etwa durch Vergleichung mit dem Arabischen rechtfertigen) widerspricht indeß schon der offenbare

Gegenſatz; der eine Bock ſoll gehören לַיהוָה (Laadonai, wie die Juden es ausſprechen), der andere לַעֲזָאזֵל, dem Aſaſel; Jehovah iſt eine Perſon, alſo ſcheint es, muß Aſaſel auch eine Perſon ſeyn. Unbegreiflich auch wäre, warum dieſer ſonſt nirgends vorkommende Name der Wüſte gerade hier gebraucht würde, da es der hebräiſchen Sprache an andern Wörtern dafür nicht fehlt und überdieß die unerträglichſte Tautologie herauskäme, wenn geſagt wäre, der eine Bock ſoll in die Wüſte (laasasel) nach der Wüſte zu (hammidbara) entſendet werden. Aſaſel iſt alſo ganz entſchieden nomen personae. Steht aber dieß feſt, ſo muß man zugeben, daß der Aſaſel eine dem Jehovah entgegenſtehende Perſönlichkeit — ich will zwar nicht mit Spencer ſagen, der Teufel — aber doch ein *θεὸς ἀντίτεχνος*, ein Dämon iſt, deſſen Behauſung die Wüſte. Spencer erklärt das Wort durch fortem abeuntem, von עַז, der Starke, und dem Verbum אָזַל, das aber eigentlich ſo viel als ſchwinden, verſchwinden, bedeutet, alſo wohl von einer früheren Macht oder Potenz gebraucht werden kann, die gegen eine ſpätere gleichſam geſchwunden, in die Vergangenheit zurückgetreten iſt; von einer dahingeſchwundnen, dahinſeyenden Macht wird das Wort ausdrücklich gebraucht (5 Moſ. 32, 36; vgl. Hiob 14, 11). Jedenfalls ſieht man hier deutlich die Spur eines ganz mythologiſchen Verhältniſſes. Eine griechiſche Ueberſetzung gibt das Wort durch *τὸν κεκρατημένον*, ganz ſo wie von Typhon geſagt wird: *ἐκρατήθη ὁ Τυφῶν*, Typhon wurde bewältigt [1]. Die Wüſte iſt für den ſpäteren, zum bürgerlichen Leben übergegangenen Orientalen der Sitz aller Schrecken. Mit der Vorſtellung des früheren Zuſtandes, wo alles Wüſte war, verband ſich der ſpäteren Zeit unmittelbar die Idee des Böſen, darum wurde der Uebergang zu dem bürgerlichen Leben in dem bekannten griechiſchen Wort, das bei Eingehung der Ehen gebräuchlich war, als ein dem Böſen Entflohenſeyn ausgedrückt: *Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*. Der Menſch iſt an das geſellige Leben gewieſen, flieht er es und begibt ſich in abſolute Einſamkeit, ſo iſt natürlich, daß gewiſſe Beziehungen, Rapports für ihn entſtehen, die in Geſellſchaft der

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 387. 437. D. H.

Menſchen gleichſam zum Schweigen gebracht ſind, ſich nicht äußern können. Denn der Menſch hat Bezug zum Tiefſten wie zum Höchſten, aber der höhere Rapport hält die niederen in ihm gleichſam nieder. Die unglücklichen Perſonen, die früher des Umgangs mit dem Teufel und der Hexerei beſchuldigt wurden, waren meiſt einſam, abgeſchloſſen lebende, einem contemplativen Zuſtand ergebene Perſonen. Alle diejenigen, die durch ihre Beſchäftigung ihr Leben in Einöden und in der Einſamkeit zuzubringen genöthigt ſind, z. B. Schäfer, die den ganzen Sommer hindurch ihre Heerden im Freien weiden, ſind in Ländern, wo die Schafweide im Großen ſeit langer Zeit eingeführt iſt, z. B. im Würtembergiſchen in den Augen des Volks mit einer Art von levis notae macula behaftet, das natürliche Volksgefühl hat eine Art von Apprehenſion vor ihnen, als ob ſie, wie der gemeine Mann ſich ausdrückt, mehr könnten als andere Menſchen. Daher ſie an manchen Orten auch als Quackſalber arzneilichen Rath ertheilen. Plinius in ſeiner Naturgeſchichte ſagt von den Wüſten Afrikas: In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, momentoque evanescunt. Dieß erinnert an den Waldmenſchen des h. Antonius. Dorthin in einſame Oerter, als Behauſung des Vergangenen, wohin die Macht und das Geräuſch des gegenwärtigen Zuſtandes der Dinge noch nicht gedrungen, verwies auch der Grieche ſeinen Pan und die zu ihm gehörigen Weſen, die ſchwermüthigen Ueberbleibſel des früheren Princips. Dorthin ſetzte auch die Imagination der Iſraeliten die Schedim und Seirim, die offenbar eine Art von Pane, Satyrn oder überhaupt paniſcher Weſen ſind, und deren Wohnung man ſich in der Wüſte dachte. Darum ward den Iſraeliten kein Opfer im Freien verſtattet. Jedes Opfer mußte, auch in der Wüſte, vor dem heiligen Zelt gebracht werden. Das Feld, das Weite, gehörte dem allgemeinen, dem ſchrankenloſen Gott. Jehovah war nicht ein ſolcher allgemeiner, ſondern der perſönliche, eben darum auch faßliche und begreifliche Gott, nicht ein Namenloſer, ſondern der einen Namen hat, und der auch eben darum nicht im Freien oder Weiten, ſondern ſchon in einem Haus, oder in der Wüſte wenigſtens in einem Zelt ſich verehren läßt (um ſeine Faßlichkeit anzudeuten).

Wer sein Opfer im Freien brachte, wurde nach einer ausdrücklichen Erklärung des mosaischen Gesetzes[1] angesehen, als ob er es den Schedim, jenen panischen Wesen, habe bringen wollen. Der Bock, auf den das Loos für den Asasel fiel, wurde übrigens, wie gesagt, frei und lebendig entlassen, um die Sünde des Volks in das Land der Vergessenheit, in die Wüste zu tragen. Was man übrigens unter dem Asasel sich denken mag, er ist eben dadurch, daß man ihm die Wüste zur Wohnung gab, als ein Wesen der Vergangenheit bezeichnet, wie ja eben dieß auch sein Name andeutet. Hieße es bloß, der Bock sey in die Wüste gesendet worden, so könnte man es als eine bloße einfache Hinwegnahme der Sünde denken. Da er aber zugleich dem Asasel gesendet und freigelassen wurde, so muß man wohl in diesem Gebrauch den Rest einer älteren Superstition vermuthen, wie denn auch der Name Asasel nicht erklärt, sondern als ein dem Volk bekannter vorausgesetzt wird. Es ist für das israelitische Bewußtseyn ein Wesen der Vergangenheit, darum aber doch nicht nichts; wie der Typhon in Aegypten, dem auch die Wüste gehörte, als der überwundene gedacht und doch auch noch durch einzelne Opfer geehrt wurde, seine wenn schon kleine und eingeschränkte Tempel hatte. Die Ansicht der Offenbarung von den andern oder nicht wahren Göttern ist nicht ganz die unserer neuern Erklärer. Die Offenbarung erkennt die Realität des Heidenthums ganz entschieden an, wie ich noch bestimmter zeigen werde, wenn ich auf die christliche Ansicht der Mythologie zu sprechen komme.

Auch bei der Reinigung von dem Aussatz wurde etwas Aehnliches beobachtet. Es wurden zwei Vögel genommen, der eine wurde geschlachtet, der andere in das Blut des geschlachteten getaucht, und dann ins freie Feld entlassen (3 Mos. 14). Alten Naturgottheiten, Wesen jener immer noch mit Sehnsucht betrachteten Vorzeit, wo es kein bürgerliches Gesetz gab und allen alles gemein war, solchen Gottheiten waren im Alterthum an verschiednen Orten freigelassene Heerden, frei weidende Thiere geweiht. Plutarch (im Leben des Lucullus K. 24) erzählt, daß jenseits des Euphrats der persischen Artemis heilige Stiere frei und ohne Hirten geweidet

[1] Levit. 17, 7.

haben, gezeichnet mit einer Fackel, dem Zeichen der Göttin. Bekannt sind die sieben Heerden heiliger Stiere, die nach der Odyssee[1] dem Helios (dem Sonnengott) in Sicilien weideten und von den Gefährten des Odysseus geschlachtet wurden. Sueton im Leben Cäsars (81) erzählt, Julius Cäsar habe bei dem verhängnißvollen Uebergang über den Rubicon eine Heerde Rosse geweiht (consecrasse) und sie frei schweifend ohne Hirten entlassen. Wem, welchem Gott diese Rosse geweiht worden, und was diese Entlassung bedeutet, bemerkt der Schriftsteller nicht. Galt sie dem Namenlosen, Allwaltenden, an dessen dunkle Macht bei großen und gefahrvollen Unternehmungen der Mensch am meisten erinnert wird? War dieses Freilassen vom Menschen gezähmter Thiere ein Gebrauch, durch den nach Einsetzung des bürgerlichen, von Gesetzen umschränkten Lebens der Gott des freien Naturlebens versöhnt werden sollte — der Gott, der das Wild hat frei gehen lassen, wie es im Buch Hiob heißt? Ich weiß es nicht. Merkwürdig aber wäre, wenn Julius Cäsar mit jener Freilassung eine königliche, bei Inauguration von Königen gebräuchliche Sitte hätte beobachten wollen. Wenigstens darf man einer ähnlichen bis in unsere Zeit hinein vorgekommenen Sitte der Art gewiß ein hohes Alterthum beilegen. Bei der Krönung der Könige von Frankreich war es gebräuchlich, in der Kathedrale von Rheims eine Anzahl von Vögeln die in Käfigen mitgebracht waren, in dem Augenblick, wo die Krone dem König aufs Haupt gesetzt wurde, frei fliegen zu lassen, etwa als Erinnerung an das freie Naturleben, oder um den heutzutage verlorenen Begriff auszudrücken, daß der wahre König innerhalb der nothwendigen Schranken der bürgerlichen Gesellschaft alles Gebundene löse, das alle befreiende Princip sey.

Durch keine Religion des Alterthums war irgend ein Volk einer so unerträglichen, auf alle seine Handlungen, auf sein ganzes Thun und Lassen sich erstreckenden Knechtschaft unterworfen, als das israelitische, daß man kaum glauben kann, es sey immer und zu jeder Zeit alles beobachtet worden, was dieses religiöse Gesetz vorschrieb. Dieses offenbar Superstitiöse, zugleich schlechterdings Irrationelle und Gottes unwürdig

[1] XII, 127 ff. und 340 ff.

Scheinende so mancher aufs strengste gebotenen Gebräuche des israelitischen Cultus hat von jeher Anstoß erregt. Bis jetzt gibt es zwei Erklärungssysteme. Das erste ist das Spencersche. Spencer nimmt an, in manchen mosaischen Gebräuchen habe sich Gott zu der Denkweise der Israeliten herabgelassen, ja er habe einen oder den andern heidnischen Ritus ihnen gleichsam nachgesehen und verstattet und nur mit der wahren Religion in Verbindung zu bringen gesucht — ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulsisse. Das andere Erklärungssystem ist das weit allgemeiner angenommene der sogenannten typischen Theologie, nach welcher die zahlreichen, vom mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Handlungen, vorzüglich aber die Opfer, typi, d. h. Vorbilder seyn sollten, die ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sondern nur in dem hatten, was durch sie vorgebildet wurde, in Christo, und zumal in dem großen Opfer des neuen Testamentes.

Was Spencers System betrifft, so kann es in der Art, wie er es vorträgt, freilich nicht vertheidigt werden. Er sieht im Heidenthum selbst keine Nothwendigkeit. Natürlich also, daß er in dem heidnischen Grund des Mosaismus auch keine Nothwendigkeit sehen kann, wie dieß unsere Ansicht ist. Von der andern Seite war es eine Beschränktheit, wenn man dieses System, welches wenigstens das Heidnische in manchen Ceremonien und Vorschriften erkannte, darum verurtheilte, weil es die typische Bedeutung ausschließe. So mußte man freilich urtheilen, weil man gewöhnt war, das Heidenthum außer aller Beziehung auf das Christenthum zu denken. Aber das Christenthum war nicht weniger die Zukunft des Heidenthums als des Judenthums, und nicht dieses allein ist vorbildlich; auch das Heidenthum enthielt Vorbilder des Verhältnisses, das in seiner Wahrheit erst durch Christus erschienen ist. Ja das eigentlich Typische des Mosaismus ist eben das Heidnische in ihm. Man vergißt ganz, daß jede Offenbarung schon einen ursprünglichen, substantiellen Inhalt des Bewußtseyns voraussetzen muß, den sie selbst nicht aufheben darf, weil sie nur an ihm und in ihm das Bewußtseyn des Wahren hervorbringen kann. Dieß ist, wie gesagt, die nothwendige Schranke aller Offenbarung, die nicht fällt, ohne

daß sie selbst aufgehoben wird, wie sie denn in Christo aufgehoben worden.

Vergleicht man den Inhalt des mosaischen Gesetzes mit dem Inhalt der Geschichte des jüdischen Volks, so wird man geneigt, jenes für das bloße Ideal einer religiösen Verfassung zu halten, wie es in der Wirklichkeit nie existirt hat. Dem Gesetz nach, in der Theorie, Monotheisten, sind die Kinder Israel in der Praxis fast ohne Unterbrechung Polytheisten. Die Substanz ihres Bewußtseyns ist durchaus Heidenthum, die wahre Religion nur das Accidentelle, d. h. aber eben das Geoffenbarte ihres Bewußtseyns. Auch haben sie so ziemlich alle Stufen des Polytheismus durchlaufen. Von der melaecheth haschamaim, der Himmelskönigin, mit der aller wirklicher Polytheismus anfing — von Baal und Astharoth bis zu den Greueln der Phönikier und der kananitischen Völkerschaften, sogar bis zum zweiten Wendepunkt der Mythologie, der Kybele (auch diese ist noch nachweislich unter dem Namen Miplezeth[1], der offenbar ein weiblicher ist) fehlt keine der mythologischen Stufen. Der Hang zur Abgötterei, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, wodurch aber der Schein entsteht, als wäre der Monotheismus das Ursprüngliche gewesen, der Polytheismus das Zufällige und Secundäre, während es sich eigentlich umgekehrt verhält (der Polytheismus ist das zu Grunde Liegende, Ursprüngliche, der Monotheismus das Secundäre, im Gegensatz mit jenem Aufgestellte), aber dieser sogenannte Hang ist keineswegs bloß in dem roheren Theil des Volks, es sind die Gebildeten, die Könige, die vorausgehen, unter diesen selbst der, dessen Regierung für das goldne Zeitalter der hebräischen Literatur und Kunst gilt, dessen Weisheit noch jetzt sprichwörtlich im ganzen Orient ist. Wenn der Polytheismus nicht wirklich etwas scheinbar Gebildeteres, Entwickelteres war als die Einfalt der alten Religion, wie war es möglich, daß ein König von Salomos Weisheit sich bethören ließ? Das ganze Volk hat es, wie aus mehreren Stellen zu schließen, als Entbehrung empfunden, daß es nicht wie die andern Völker thun, d. h. die neuen Götter, wie sie genannt werden, die Götter einer späteren entwickelteren

[1] 2 Chron. 15, 16; vergl. 1 Kön. 15, 13.

Zeit anbeten durfte. Von der eigentlichen Abgötterei muß jedoch ein anderer Fehler unterschieden werden, daß zwar Jehovah, aber unter einem Bildniß, verehrt wurde. Dieß ist die Sünde Jerobeams, der nach der Theilung des Reichs aus politischen Gründen, um die Israeliten vom Besuch der hohen Feste in Jerusalem abzuhalten, in Bethel und Dan zwei güldene Kälber aufstellen ließ, in denen übrigens doch der wahre Gott verehrt werden sollte. Hier ist ja nun die heidnische Grundlage offenbar, die schon in der Wüste einmal sich geltend gemacht hatte und von Aegypten her mitgebracht war. Dieser Bilderdienst wird zwar eine Sünde genannt, aber von der eigentlichen Abgötterei doch unterschieden[1]. Der Hang zur Abgötterei, wie man sich ausdrückt, ist unter den Juden auf einmal verschwunden, wie sie aus dem babylonischen Exil zurückkommen. Man erklärt dieß gewöhnlich daraus, daß die Juden (bekanntlich waren es nur die zwei Stämme Juda und Benjamin, die überhaupt aus dem Exil zurückkehrten; wohin die nach Assyrien geführten Stämme gekommen und sich verloren, ist bis jetzt nicht ausgemacht), daß die Juden während des Exils mit den Persern in Berührung gekommen seyen, unter denen eine geistigere Religion, eine Art von Monotheismus geherrscht habe. Aber das Merkwürdige dieser Erscheinung ist, daß jene Anwandlungen, jene Hinneigung zum Polytheismus unter dem jüdischen Volk eben um die Zeit verschwinden, in welcher der mythologische Proceß in der Menschheit überhaupt sein Ziel erreicht hat. Dieß Zusammentreffen ist ein Beweis, daß der Polytheismus nichts Zufälliges, daß er eine Art von allgemeiner Krankheit und wie eine Seuche war, die ihren bestimmten Verlauf hatte, und von der nicht bloß ein einzelnes Volk oder einzelne Völker, sondern das ganze Menschengeschlecht ergriffen war, der auch das auserwählte Volk sich nicht entziehen konnte, bis der Proceß an der übrigen Menschheit seine Kraft verlor.

[1] Vergl. 1 Kön. 16, 31., wo es von Ahab heißt, er sey von der Sünde Jerobeams sogar zum Baaldienst (dem wirklichen Götzendienst) fortgegangen. Von Joram, Ahabs Sohn, wird gesagt, er habe wenigstens die Bildsäule Baals wieder hinweggeschafft (2 Kön. 3, 2).

Aus allem dem erhellt also, daß es, um das dem Heidnischen Analoge in den mosaischen Gesetzen und Einrichtungen zu erklären, keiner Herablassung, Condescendenz Gottes bedarf, wie sie Spencer annimmt. Vielmehr ist das mosaische Gesetz selbst der größte Beweis für die Realität des Heidenthums. Der Mosaismus ist gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidenthums, und wenn man nicht auf der andern Seite die wirkliche Offenbarung in ihm erkennt. Die Offenbarung konnte die einmal objektiv gesetzte Spannung (die Spannung, aus welcher der mythologische Proceß hervorging) nicht unmittelbar aufheben; das Bedürfniß, die erzürnte Gottheit durch Opfer zu versöhnen, dieses Bedürfniß ist nicht durch die Offenbarung erregt. Die Anordnungen Mosis setzen weder die Opfer überhaupt noch selbst die einzelnen Opfer ein, sondern geben nur direktive Vorschriften für dieselben. In den spätern Büchern, in den Propheten, aus welchen schon die Potenz der Zukunft, der Geist, spricht (das mosaische Gesetz entspricht der dionysischen Periode — das Prophetenthum geht über das Gesetz hinaus, es verhält sich zum Gesetz, wie die Mysterien zur Mythologie; so wenig man sich vorstellen durfte, die hellenische Religion würdig und ganz umfaßt zu haben, wenn man die Mysterien nicht in Betracht gezogen hätte, so wenig ist auch die alttestamentliche Religionsverfassung ohne ihre andere nothwendig ergänzende und erst völlig erklärende Seite, das Prophetenthum, zu verstehen, ein Institut, das sich zwar vorübergehend und partiell, nämlich immer in gewissen Momenten, auch bei anderen Religionen findet, aber so bleibend, so wesentlich, so unzertrennlich mit keiner verknüpft ist, wie mit der mosaischen) — also in den Propheten weist der Jehovah selbst die Opfer als von ihm gewollte von sich ab: „Was soll mir die Menge eurer Opfer, ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von Lämmern, und habe kein Gefallen am Blute der Farren, der Lämmer und Böcke — ich bin derselben überdrüssig, ich bin müde, es zu leiden" (Jesaias 1, 11. 14). Weit entfernt, das Typische des mosaischen Gesetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidenthum selbst schon anerkannt sehen, um so mehr erkenne ich es im Alten Testament. Aber das Typische ist nicht

abſichtlich hineingelegt, was zum Theil zu den kleinlichſten Deutungen geführt hat. In jeder Bewegung, die ein beſtimmtes Ziel hat, wirkt dieſes Ziel ſchon ſelbſt als causa finalis mit. Von Anfang der Bewegung iſt das ſeyn Sollende mitgeſetzt, und das ſeyn Sollende iſt auch ſchon ein Seyn. Das Ziel der ganzen Natur iſt das Menſchliche, inſofern wirkt das Menſchliche ſchon in der Natur (als causa finalis); daher finden ſich in der Natur Präformationen menſchlicher, ſittlicher Verhältniſſe, z. B. in der geſellſchaftlichen Verfaſſung der Bienen, die man mit Recht einen Staat genannt hat. So zielen wirklich alle Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidenthum und Judenthum zugleich aufheben ſollte. Das Blut der Rinder und Böcke, heißt es (Hebr. 9, 13. 14.), und die Aſche der verbrannten Kuh brachte nur äußerliche Reinigung hervor. Das Blut Chriſti, der in Kraft des heiligen Geiſtes (der ihm folgenden dritten Perſon) ſich ſelbſt, ein unbeflecktes Opfer, Gott darbrachte, befreit das Innere, das Gewiſſen ſelbſt von der Nothwendigkeit todter Werke, und ſetzt es in den Stand dem lebendigen Gott zu dienen. Weil dieſe Opfer den eigentlichen Grund des Unfriedens mit Gott nicht aufheben konnten, und daher beſtändig wiederholt werden mußten, ſo waren ſie eben darum nur Schatten, aber doch Schatten der künftigen großen und abſoluten Verſöhnung, unmittelbare Vorbilder im Alten Teſtamente, bloß mittelbare freilich im Heidenthum. Aber obwohl bloß Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Teſtaments darum doch, oder ſie hatten vielmehr eben deßwegen für ihre Zeit reelle Bedeutung; dieſe konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn jene Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann nothwendig auch das, wovon ſie Vorbilder, ſeine reelle Bedeutung verlor, wie dieß bald genug geſchah, indem zuletzt auch die Idee der Verſöhnung überhaupt, alſo auch der Verſöhnung durch Chriſtus als bloß heidniſch erklärt wurde, womit man eben die Idee des ſchlechterdings nicht Reellen, nicht Objektiven verband [1].

[1] Einer meiner HH. Zuhörer hat mir ſchriftlich die früher ſchon gemachten Aeußerungen (im Judenthum ſey das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches,

Der Apostel Paulus läßt dem Mosaismus nicht mehr Realität, als er auch dem Heidenthum zuschreibt. So heißt es im Galaterbrief (4, 1 ff.): Solange der Erbe unmündig ist, ist er unter Vormündern und Pflegern bis auf die vom Vater vorbestimmte Zeit. Also auch wir, da wir unmündig waren, waren wir unter die kosmischen Elemente (die bloß kosmischen Potenzen — στοιχεῖα τοῦ κόσμου) gefangen. Da aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, der vom Weibe geboren

nicht ein innerliches, freies und kindliches, es liege der äußeren Versöhnung mit Gott immer noch der Unfriede zu Grunde) als im Widerspruch mit dem A. T. stehend bezeichnet. Was nun jene Behauptungen betrifft, 1) die von dem bloß äußeren, knechtischen Verhältniß, so kann der Hr. Verf. wohl nicht verlangen, daß ich von meinem Standpunkt hierüber anders denke als der Apostel Paulus, der wohl eine tiefere Einsicht in das Judenthum hatte als er und als ich, und der von dem knechtischen Geist desselben spricht, z. B. wenn er (Röm. 8, 15) sagt: Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, sondern einen kindlichen Geist; der die Galater (5, 1) ermahnt: So bestehet nun in der Freiheit, wozu euch Christus befreit hat, laßt euch nicht wieder in das knechtische Joch fangen — was er unter dem knechtischen Joch versteht, sieht man aus dem gleich Folgenden, wo er fortfährt: Ich, Paulus, sage euch, wo ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus kein nütz, denn wer sich beschneiden läßt, ist schuldig das ganze Gesetz zu thun. Jenes knechtische Joch ist also nichts anderes ls das Ganze des mosaischen Gesetzes. — Daß 2) die Versöhnung im A. T. nur eine solche war, welche die innere Entzweiung, den Unfrieden mit Gott im Innern nicht aufhob, ist ebenso Lehre der Apostel, und erhellt eben daraus, daß die Opfer immer wiederholt werden mußten. Der ganze Hebräerbrief, der einen des Gesetzes tiefkundigen Verfasser anzeigt, ist in diesem Sinne geschrieben. Dagegen gebe ich meinem Herrn Zuhörer allerdings zu, daß Stellen im A. T. genug vorkommen, welche Liebe zu Gott, freiwilligen Gehorsam fordern. Einzelne Strahlen der höheren Versöhnung brechen allerdings durch, vorzüglich in den Propheten oder den prophetischen Stellen. Dieß erklärt sich eben aus dem Gegensatz, den wir selbst in der alttestamentlichen Verfassung nachgewiesen haben, aus dem Gegensatze zwischen dem, was in ihr unabhängig von der Offenbarung, als deren Voraussetzung, und was eigentliche Offenbarung ist. Das Letzte ist als durchbrechend vorzugsweise in den Propheten, im Gesetz nur verhüllt. Das Prophetenthum an sich schon war eigentlich die dem Gesetz entgegengesetzte Potenz — gleichsam das Dionysische im Alten Testament. Indem der Jude seine durch das Gesetz vorgeschriebenen Opfer brachte, folgte er eigentlich derselben Nothwendigkeit, demselben Impuls, dem auch die Heiden bei ihren Opfern folgten; alles, wodurch sich jene von diesen unterschieden, war das Prophetische in ihnen, war die Zukunft, die sie andeuteten.

und selbst dem Gesetz unterthan gemacht wurde, daß er uns, die unter dem Gesetz waren, loskaufe und uns das kindliche Verhältniß wiedergebe. Paulus spricht hier ohne Unterscheidung von Heiden und Juden (wir und uns, die Galater waren früher Heiden). Zu der Zeit, sagt er, da ihr Gott nicht erkanntet, dientet ihr denen, die nicht von Natur Götter sind; nun ihr Gott erkennet, wendet ihr euch wieder zu den schwachen und dürftigen Elementen (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα). Diese schwachen und dürftigen Elemente waren aber jüdische.

Es wäre hier wohl der Ort, die Frage aufzuwerfen, wie unter allen andern Völkern gerade das Volk Israel zum Träger göttlicher Offenbarungen auserwählt worden. Geschichtlich schrieb sich dieß allerdings von den persönlichen Vorzügen ihres Stammvaters und den schon dem Abraham geschehenen Verheißungen her. Aber absolut betrachtet, kann man keinen andern Grund der Erwählung Israels finden als den, daß das israelitische Volk nach dem Maßstab der andern Völker gerade am wenigsten bestimmt war eine eigne Geschichte zu haben, am wenigsten erfüllt von jenem Weltgeist, der die andern Nationen zur Stiftung der großen Monarchien hinriß, das, unfähig sich einen großen, immer dauernden Namen in der Weltgeschichte zu erwerben, eben aus diesem Grunde mehr sich eignete, der Träger der göttlichen Geschichte (im Gegensatz der Weltgeschichte) zu seyn; denn so schlaff und weich zeigte sich dieses Volk, daß es trotz der ausdrücklichen göttlichen Befehle nicht einmal das ihm bestimmte Land völlig eroberte, und so in Berührung mit den abgöttischen Völkern blieb, anstatt, wie ihm befohlen war, einsam zu wohnen, wie sein Gott einsam war; gleichwie auch dieß merkwürdig ist, daß dieses Volk den Verführungen der andern abgöttischen Völker fast beständig unterlag, während sich kaum eine Spur nachweisen läßt, daß es durch seine Verfassung und seinen Gottesdienst irgend eine religiöse oder moralische Wirkung auf die andern Völker ausgeübt hat. Von der andern Seite, wenn dieses Volk das begünstigte scheinen konnte, hat es diesen frühern Vorzug in der Folge theuer bezahlt. Das Judenthum war eigentlich nie etwas Positives, es kann nur entweder als gehemmtes Heidenthum, oder als potentielles, noch verborgenes Christen-

thum bestimmt werden, und gerade diese Mitte ward ihm verderblich. In den Juden war das Kosmische, das Natürliche, das sie mit den andern Völkern gemein hatten, zur Hülle des Zukünftigen, Uebernatürlichen geworden, aber eben dadurch war es auch selbst geheiligt. Um so schwerer war ihnen, sich von ihrem rituellen Gesetz und diesem doch eigentlich bloß kosmischen Element loszumachen. Eben das ins Christenthum aufgenommene Heidnische — der menschliche Sohn Gottes — machte ihnen das Christenthum schwer, den Heiden war der Zugang leichter gemacht. Mit Wehmuth sagt der Apostel im Brief an die Römer (Kap. 9): Ich rede die Wahrheit in Christo, daß ich großes Leid und Schmerzen ohne Unterlaß empfinde in meinem Herzen, daß ich wünsche, selbst verbannt, selbst Anathema zu seyn für meine Brüder, meine Verwandte nach dem Fleisch, deren die Kindschaft war und die Herrlichkeit und der Bund, das Gesetz, die Gottesdienste und die Verheißungen, welcher auch sind die Väter, von denen Christus herkommt. Mit gleicher Wehmuth sagt er in demselben Brief: Blindheit ist einem Theil von Israel widerfahren, so lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist; wo also deutlich gesagt ist, daß eher die Gesammtheit der Heiden den Zugang zu dem Christenthum finde, als Israel es erkennen werde. Und an einer andern Stelle: Bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen und bleibet unaufgedeckt auf dem A. T., wenn sie es lesen. Allerdings war Christus in gewissem Sinn mehr für die Heiden, als für die Juden[1]. Dieß

[1] Da durch das Christenthum eigentlich die Heiden herbeigebracht wurden, so war das Christenthum gewissermaßen eine Einführung des Heidenthums (der Potenz des Heidenthums) in den Mosaismus. — Christus ist aus dem Judenthum für sich nicht zu begreifen. Jenes gibt die Materie seiner Existenz, aber Er selbst ist eigentlich die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum mußten die Juden seine Materie zerstören (tödten), und aus der zerstörten erst erhob sich die Potenz des Heidenthums frei, wie er erst am Ende sagt: *πάντα τὰ ἔθνη.* Das Gleiche drückt sich beim Nachtmahl aus und in dem Wort vom Korn, das in die Erde fallen muß, damit es viele Früchte bringe, Joh. 12, 24., vergl. V. 32; besonders gehört hieher auch V. 35: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν.* Joh. 7, 35 deutet vielleicht auf ein Bewußtseyn der Juden, daß er ihnen nicht angehöre. (Vergl. unten, S. 189.)

empfanden also die Juden. Die Wirkung Christi auf die Heiden, die auf diese Art Theil bekamen an der Offenbarung und den Verheißungen, erregte ihren Neid. Sie sahen Christum bloß an als für die Heiden gesendet, nicht, wie in spätern Zeiten, als Betrüger, sondern eher vielleicht als eine Emanation vom Princip des Heidenthums, und das Christenthum selbst nur als eine Modification des Heidenthums [1]. Indem sie den Uebergang zum Christenthum versahen und versäumten, schlossen sie sich von dem großen Gang der Geschichte aus. Sie mußten aufhören ein Volk zu seyn, unter die andern Völker zerstreut und zerstiebt werden. Sie waren nur etwas als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloses. Wie die Hülse vom Winde verweht wird, wenn das lebendige Korn, das sie in sich trägt, heraus ist, so wurde das jüdische Volk auseinander geweht, und hat seitdem keine eigne, selbständige Geschichte mehr; es ist im eigentlichen Sinn ausgeschlossen von der Geschichte.

Es wäre gewiß ein sehr verkehrter Weg, die Israeliten von der väterlichen Religion abzuziehen, um ihnen dafür eine sogenannte allgemeine, das heißt eine absolut ungeschichtliche und bloß theistische Religion zu geben. Solange sie an ihrer väterlichen Religion halten, haben sie noch immer einen Zusammenhang mit der wahren Geschichte, dem wahren, göttlich gewollten Proceß, der zugleich das wahre Leben ist, und dem sich niemand ungestraft entziehen kann. Völlig abgebrochen und abgerissen von diesem Zusammenhang würden sie nie wieder einen Anknüpfungspunkt finden, und wären nur auf andere und schlimmere Weise, was sie jetzt sind, nämlich wie so viele in unserer Zeit, die ebenfalls allen Zusammenhang mit der Geschichte verloren haben, und die, wie sie, wie die Juden, extorres und exsules sind, Heimathlose und Verbannte, die nirgends Ruhe finden. Eine allgemeine Bekehrung der Juden zum bloßen Theismus oder der reinen soge-

[1] „Mögt ihr aus den Heiden Gekommene ihn anbeten, sagt der Jude Tryphon, wir aber, Verehrer des Gottes, der diesen (Christus) selbst gemacht hat, brauchen weder ihn zu bekennen, noch ihn anzubeten". Neander, Kirchengeschichte, erste Abth. ersten Bands, S. 380.

nannten Vernunftreligion ist auch schwerlich zu erwarten. Sie sind auch jetzt — nur in anderm Sinn — das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das sie am spätesten einzugehen bestimmt sind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie sich behaupte, und die die Ersten waren, die Letzten seyen. Aber so gewiß die Verheißungen nicht trügen können, die ihnen auf eine ferne Zukunft gegeben sind, so gewiß wird der Tag kommen, wo sie wieder an- und in jene göttliche Oekonomie aufgenommen werden, von der sie jetzt ausgeschlossen und wie vergessen sind. Wann dieser Tag komme, dieß gehört, wie die letzten Entwicklungen des Christenthums selbst, zu den wirklichen Geheimnissen. Inzwischen ist es der bessern Einsichten würdig, ihnen die nothwendigen Rechte nicht länger vorzuenthalten. Uebrigens bleibt auch dem menschlichst Gesinnten für diese Nation zuletzt nur der Wunsch, mit dem der sonst nicht lobenswerthe Papst Johann XXIII., als er in die Stadt Kostnitz zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Gesetzbuch entgegentragenden Juden erwiederte: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.

Dreißigste Vorlesung.

Bis jetzt also war von der Präexistenz der Persönlichkeit die Rede, die in Christo erscheinen sollte; jetzt sind wir bis auf den Zeitpunkt der wirklichen Erscheinung dieser Persönlichkeit gekommen. Dieser Zeitpunkt war ein voraus bestimmter („als die Zeit erfüllt war"). Erst mußte alles geschehen seyn, was bloß äußerlich geschehen konnte. Das entgegengesetzte Princip bloß äußerlich zu überwinden, dazu bedurfte es keiner Kraft und also auch keiner Erscheinung aus der Höhe. Das konnte auch durch den bloß natürlichen Proceß geschehen; dieser bloß äußere, exoterische Proceß, der die Ursache der mythologischen Vorstellungen und des Heidenthums selbst ist, mußte zu Ende seyn. Das erklärte Ende desselben (ich sage, das erklärte, nicht das bloße Ende überhaupt, sondern das erklärte, auch äußerlich offenbare) war mit dem Römerthum erreicht. Die vollkommene Indifferenz gegen diesen Proceß stellt das spätere römische Bewußtseyn dar, das selbst keinen Moment des Processes mehr repräsentirte, in dem aber alle früheren zusammenflossen, und das die Unmöglichkeit weiter fortzuschreiten eben dadurch zeigte, daß es, wie alles, das nicht mehr fortschreitet, in die Vergangenheit zurückgriff, selbst die altorientalischen Religionen wieder erweckte, mit deren Superstitionen schon zur Zeit der ersten Cäsaren ganz Rom erfüllt war. Ein allgemeines Gefühl war über die damalige Welt verbreitet, daß etwas völlig Neues und Unerwartetes kommen müsse, etwas das niemand ahnden könne. Die ganze Welt und selbst die Macht der

früheren Religionen war gleich verstummt vor der äußeren, politischen Uebermacht der Römer. Die Welt war still und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Das Christenthum war unmerklich im Schoß der römischen Gewalten selbst entstanden, und hatte in der ersten Zeit noch nichts an dem äußern Zustand der Dinge verändert. Der Unterschied zwischen den wichtigsten Völkern der Erde nicht nur, sondern auch der Unterschied zwischen Juden und Heiden war durch das römische Weltreich schon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden sollte. Dieses äußere Weltreich war gleichsam der Boden, in den der Same des göttlichen Reiches gesäet werden sollte. Zugleich mußte also auch der jüdische Particularismus unter dem römischen Joch seiner Exspiration nahe gebracht seyn. Dieß erst war die vorgesehene Zeit. Als nun diese Zeit erfüllt war, da, wie der Apostel in der früher angeführten Stelle sagt, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und selbst unter das Gesetz (das äußere Gesetz) gethan. Hiemit sind wir also in unserer Entwicklung bis auf den Moment des Offenbarwerdens Christi, und demnach zunächst auf den Moment seiner Menschwerdung geführt. Wir sind damit bei dem eigentlich wichtigsten und wesentlichsten Moment dieser ganzen Entwicklung angekommen, daher es wohl ganz in der Ordnung seyn wird, unserer Untersuchung einige allgemeine Bemerkungen vorausgehen zu lassen.

Die nächste ist wohl die, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes allgemein als ein mysterium imperscrutabile, als ein schlechthin unerforschliches Geheimniß angesehen wird, das man eben darum auch nicht zu ergründen suchen solle, oder über das einen wissenschaftlichen Aufschluß zu suchen, schon an sich Vermessenheit sey. Bedenken wir indeß, daß so manches andere, das vermöge einer nicht weniger allgemeinen und alten Tradition für nicht minder verschlossen und unzugänglich gehalten wurde, uns seitdem dennoch zugänglich und verständlich geworden, daß was sonst von Menschen gesagt wird: non omnia possumus omnes, auch von Zeiten gilt, daß alles von den ersten Principien abhängt, und es, wenn diesen eine Erweiterung widerfahren, am Ende nicht zu verwundern ist, wenn auch in entfernteren Dingen manches,

das zuvor unbegreiflich schien, begreiflich wird, — bedenken wir dieß, so werden wir uns auch im gegenwärtigen Fall durch die allgemeine Versicherung von Unerforschlichkeit nicht ohne weiteres zurückschrecken lassen.

Zur näheren Verständigung will ich übrigens noch eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Man hat von jeher in Bezug auf die sogenannten Geheimnisse der Religion theils Fragen, die man nicht zu beantworten wußte, damit zurückgewiesen, theils die Klagen über die absolute Unbegreiflichkeit dieser Geheimnisse damit zu beschwichtigen gesucht, daß es auch in der Natur, die uns doch vor Augen liege, so manche für uns undurchdringliche Geheimnisse gebe, daß wir uns z. B. schlechterdings bescheiden müssen, das Fortpflanzungsvermögen organischer Wesen zu erklären. Bei dieser sehr gewöhnlich und auch jetzt noch oft gebrauchten Instanz ist aber übersehen worden, daß hier ganz Disparates verglichen wird. Es könnte sehr wohl seyn, daß in der Natur ein Grund, ein Princip wäre, das ein seiner Natur nicht zu wissendes ist, in dem Fall aber ist es ja eben damit erkannt, daß es als das seiner Natur nach nicht zu Erkennende bestimmt ist. Angenommen und vorausgesetzt, die allgemeine Schwere sey die erste negative Bedingung alles äußeren und sinnlichen Seyns, so ist leicht einzusehen, daß wir die Schwere nicht auf dieselbe Art zu erkennen vermögen, wie wir dieses Aeußere selbst erkennen, von dem es die Bedingung ist. Allein indem wir dieß einsehen, so ist eben damit die Schwere selbst begriffen. Jenes allgemeine Prius der Natur, das Ihnen aus früheren Verhandlungen bekannt ist, kann nur gesehen und also auch nur gewußt werden, indem es nicht gesehen und also auch eigentlich nicht gewußt wird. Denn entweder denken wir es in seiner absoluten Bloßheit, also entkleidet von allen begreiflichen Eigenschaften, so ist es das seiner Natur nach nicht zu Sehende. Lassen wir es aber mit solchen Eigenschaften bekleidet seyn, so ist es nun zwar sichtbar, aber nur indem es zugleich zugedeckt ist, nämlich eben durch jene Eigenschaften, die ihm angethan sind, mit denen es afficirt ist; es ist also nur sichtbar, inwiefern es eigentlich nicht gesehen wird, und umgekehrt, inwiefern es gesehen wird, wird es eigentlich nicht gesehen.

Der Charakter der ganzen Natur ist, ein Unsichtbar-Sichtbares zu seyn. Von diesem Charakter der Natur ist nun aber keine gültige Anwendung auf dasjenige zu machen, was rein dem Reiche des Gedankens angehört und gar nicht unter die Sinnenanschauung fallen kann. Denn wenn man z. B. sagt, die Entstehung der organischen Wesen ist mit dem dichtesten Schleier bedeckt, so meint man damit nicht, daß man gar nichts davon sehe. Denn der Vorgang wenigstens oder die Reihe der Vorgänge bei der Bildung und Entstehung eines Lebendigen ist uns nicht unbekannt, seitdem von Naturforschern, deren großes Verdienst Ihnen allen bekannt ist, das bebrütete Ei in allen Momenten seiner Entwicklung beobachtet worden. Wir wissen wenigstens was vorgeht, wenn wir es auch nicht erklären, d. h. wenn wir nicht die ganze Verkettung und das Ineinandergreifen der in diesem Proceß wirkenden Ursachen angeben können. Nun handelt es sich hier auch von einem Faktum, dem der freiwilligen Menschwerdung Christi. Diese ist keine Sache der sinnlichen Anschauung. Könnten wir nun auch keinen Gedanken damit verbinden, so hätten wir an dem Faktum gar nichts. Wir müssen es also wenigstens denken, wir müssen wenigstens verstehen, was unter demselben gemeint sey. Erst dann wären wir so weit, als wir in dem andern Fall mit der Anschauung sind. Bei aller angeblichen Unerforschlichkeit des Geheimnisses der Menschwerdung kann man also doch der Forderung sich nicht entziehen, anzugeben, welchen Sinn man damit verbinde — und wirklich hat man auch schon immer in der Theologie einen Sinn damit zu verbinden gesucht, und die Frage kann nur seyn, ob der damit verbundene in anderer Hinsicht ein zulässiger sey. Und so will ich denn der bisherigen allgemeinen Bemerkung noch eine zweite beifügen, daß nämlich, gesetzt auch es müßte vorläufig völlig zweifelhaft bleiben, ob sich über die Menschwerdung jener seit Weltzeiten präexistirenden Persönlichkeit etwas bestimmen lasse, daß doch dann selbst wenigstens zu sagen seyn müßte, wie sie nicht bestimmt werden könne. Bei Gegenständen aber, die wenigstens in gewissen Schranken eingeschlossen sind, ist schon dieß ein großer Schritt zur endlichen Bestimmung derselben, zu wissen, was sie nicht sind, oder wie sie nicht bestimmt werden können.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen also werde ich zuerst von der gewöhnlichen Art, die Menschwerdung vorzustellen, ausgehen, und sodann sehen, was vermöge unserer Voraussetzungen sich über dieselbe aufstellen läßt.

Eine schon seit längerer Zeit gewöhnliche Vorstellung ist, daß man sagt: der Mensch Jesus sey durch unmittelbare göttliche Allmacht *erschaffen* worden. Mit diesem durch göttliche Allmacht besonders erschaffenen Menschen habe sich dann die höhere Natur oder die zweite göttliche Persönlichkeit auf das innigste und vollkommenste, bis zur Identität der Person, oder so verbunden, daß man sagen könne: eine und dieselbe Person sey Gott und sey Mensch. — Man war gewissermaßen *genöthigt*, sich so auszudrücken, als habe die göttliche Person eine von ihr unabhängig vorhandene, also *erschaffene* menschliche Natur bloß angenommen oder *angezogen*, weil man verhindern mußte, daß nicht die *reine* Gottheit selbst eine Veränderung, ja eine Verwandlung erlitten zu haben scheine. Man mußte die Sache so vorstellen, als wäre nicht die Gottheit in die Menschheit übergegangen, sondern als wäre zu der reinen Gottheit bloß etwas *hinzugekommen*. Videndum erat, wie der gelehrte Petavius sich ausdrückt, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse. Darum mußte der Mensch Jesus, da er auch nicht auf dem natürlichen Wege der allgemeinen Zeugung entstanden seyn konnte, besonders erschaffen seyn. Wenn A zu B wird, so kann man sagen, daß A sich verändert hat: kommt aber B zu A bloß hinzu, so daß jetzt nicht mehr A allein, sondern A + B gesetzt ist, so folgt nicht nothwendig, daß A dadurch in sich verändert worden, es kann in sich selbst bleiben, was es ist, es hat nur ein neues *Verhältniß* eingegangen, das zuvor nicht war, nicht aber ist es in sich selbst ein anderes geworden. Nun sehen *Sie* aber sogleich: nach der von uns aufgestellten Ansicht von der Präexistenz des Sohnes fällt jene Schwierigkeit ganz hinweg. Wir haben, um dieß zuerst bemerklich zu machen, eine Präexistenz des Sohns *im eigentlichen Sinne* begründet. Denn das *ewige* Gottseyn des Sohns könnte nur uneigentlicher Weise eine Präexistenz des Sohns genannt werden. Bei Präexistenz wird immer an einen bestimmten

Zustand gedacht, es wird damit etwas Relatives ausgedrückt; die reine Gottheit ist aber über alle bloße Zuständlichkeit erhaben. Allein wir kennen jene Persönlichkeit wirklich in einem wirklichen, früheren Zustand, in den sie noch dazu nicht durch eigne Bewegung (denn sonst wäre auch dieß eine Veränderung), sondern ohne ihr Zuthun, durch Wirkung des Menschen gesetzt ist — jenen Zustand, wo sie als außergöttliche Potenz gesetzt, dennoch zugleich ἐν μορφῇ θεοῦ, in Gestalt Gottes ist, und von diesem, der in Gestalt Gottes ist, wird gesagt, daß er sich selbst entäußert habe und Mensch geworden sey und — — nicht seiner Gottheit, aber seines außergöttlichen Seyns als eines göttlichen, also daß er sich eben der μορφὴ θεοῦ entäußert habe durch die Menschwerdung, wobei denn diese (die Menschwerdung selbst) nur als der höchste Akt seiner wahren Göttlichkeit (der in ihm fortdauernd bleibenden Gottheit) erscheint (denn nur der Gott in ihm ist jener Entäußerung der μορφὴ θεοῦ fähig), womit denn zugleich geschieht, daß eben in dem Mensch Gewordenen die ursprüngliche Gottheit aufs leuchtendste sichtbar wird, wie der Apostel Johannes sagt: Wir sahen seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, wir sahen ihn voll Huld und Wahrheit (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας), d. h. wir sahen ihn in der ganzen Wahrheit seiner göttlich-huldvollen Natur, die eben durch die Menschwerdung sichtbar geworden[1]. Hätte er in der Menschwerdung seiner wahren Gottheit sich entäußert, so wäre ja diese vielmehr unsichtbar und verborgen geworden (wie auch die Theologen eigentlich eine κρύψις derselben annehmen), während es nach dem Apostel gerade seine Gottheit ist, die in dem Mensch Gewordenen vielmehr sichtbar wird.

Wir haben also keine Ursache, wie die frühere Theorie, die Menschwerdung uneigentlich zu verstehen, und die zwei Handlungen anzunehmen 1) die Handlung der Allmacht, die den Menschen Jesus erschafft — und von welcher übrigens doch der Logos als demiurgische Potenz selbst nicht auszuschließen gewesen wäre — 2) jene besondere Handlung der zweiten Person, wodurch sie den werdenden Menschen gleich im Werden

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 316. D. H.

hypostatisch mit sich vereinigt, d. h. so, daß sie die eigne Personalität des Menschen aufhebt. Dabei nämlich könnte man nie eigentlich sagen, der Logos sey Mensch geworden, sondern: etwas anderes ist Mensch geworden, mit dem sich der Logos verbunden hat. Diese Vorstellung aber ist zu complicirt und zugleich zu gewaltsam, als daß sie die wahre seyn könnte. Auch in Bezug auf Offenbarung gilt: Simplex veri sigillum, das Wahre muß einfach, klar und, alles Erstaunlichen ohngeachtet, dennoch natürlich seyn. Das ist der eigentliche sensus veri. Dieses Gefühl für das Einfache, das dem Menschen anerschaffen ist, wenn er auf seine Stimme hört, führt ihn noch nicht unmittelbar zur Wahrheit, aber bewahrt ihn wenigstens vor allem Erzwungenen, vor aller den Geist nicht befreienden, sondern beschwerenden Theorie.

Die Theologen selbst sagen: die menschliche Natur hat nie abgesondert von dem Logos existirt. Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura. Ἅμα σάρξ, ἅμα λόγος. Aber damit ist zwar die Priorität der Zeit nach, nicht aber die Priorität der Natur nach aufgehoben. Der Sache nach muß doch der Mensch, mit dem sich (nach dieser Theorie) der Logos verbinden soll, eher da seyn, als der Logos sich mit ihm verbinden kann. Wenn der Mensch Jesus durch die göttliche Allmacht erschaffen wird (zugegeben, daß mit einer solchen Erschaffung eines besonderen Menschen mitten in der Zeit selbst ein vernünftiger Gedanke zu verbinden wäre), so ist die Entstehung des Menschen Jesus, oder die Menschheit Christi ist ein von dem Logos, also auch von seinem Willen als Mensch zu existiren, zwar nicht moralisch, aber physisch ganz unabhängiger Vorgang. Der Mensch entsteht nicht unmittelbar durch den Mensch seyn wollenden Logos, sondern nur gelegenheitlich dieses seines Wollens. Dieß ist nun aber ganz gegen die Aussprüche des Neuen Testaments. Der Apostel sagt: ἐκένωσεν ἑαυτόν, er hat sich selbst entäußert — entleert unstreitig doch von etwas, das in ihm selbst war. Wenn er aber bloß mit einem Menschen sich verbindet, so hat er sich ja nichts entäußert, nichts entledigt. Ist die Menschwerdung eine Entäußerung, so muß die Menschheit oder menschliche Natur Christi eben das reine Resultat dieser Selbstentäußerung seyn, dieses

Actus, in welchem er sich — nicht der Gottheit — diese macht er vielmehr eben dadurch wieder sichtbar —, aber der μορφὴ θεοῦ entäußert. Der Mensch Christus ist nicht bloß darum, sondern auch bloß dadurch entstanden, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, sich dieser entäußern wollte. Haec κένωσις (diese Entäußerung) homini Jesu unica causa fuit existendi. Der Mensch Jesus ist nicht durch einen neben dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß verbundenen Akt der göttlichen Allmacht, sondern er ist rein und bloß durch den Akt der Entäußerung selbst entstanden. Wenn der Logos mit dem — unabhängig von ihm als solchem — durch die allgemeine göttliche Allmacht gewordenen oder entstandenen Menschen nur sich verband, so hatte er sich ja dadurch selbst nicht entäußert, er blieb was er war. Man ist alsdann genöthigt, die κένωσις, die Entäußerung auf den bloßen non-usus, auf die bloße non-demonstratio, auf den bloßen Nichtgebrauch, die bloße Nicht-Erweisung seiner Göttlichkeit zu beschränken, wie dieß die gewöhnliche Erklärung thut. Allein diese Erklärung hebt alle Eigentlichkeit des Ausdrucks völlig auf.

Man kann als Parallelstelle jener Worte des Apostels Paulus im Brief an die Philipper eine andere, 2 Kor. 8, 9, ansehen, wo es heißt: Ihr wisset die Gnade unsers Herrn, daß er, da er reich war (πλούσιος ὤν — vielbesitzend, Herr von vielem), um euretwillen arm wurde (ἐπτώχευσε), damit ihr durch seine Armuth reich würdet. Das reich sehend, πλούσιος ὤν, entspricht dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, sowie das ἐπτώχευσεν, er wurde arm, dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν entspricht. Nun kann man aber von dem, welcher reich ist und nur von seinem Reichthum keinen Gebrauch macht, diesen Reichthum nur nicht zeigt, nicht sagen: er ist arm geworden; er bleibt reich, er mag seinen Reichthum sehen lassen oder nicht. Arm wird er nur, wenn er sich seines Reichthums wirklich begibt, wenn er ihn z. B. ganz den Armen schenkt, so daß diese reich werden, während er selbst arm wird. Jenes »ἑαυτὸν ἐκένωσε« kann also nicht von dem bloßen non-usus seiner Göttlichkeit verstanden werden, es muß von der wirklichen Entleerung, von der wirklichen Entschlagung — zwar nicht der Gottheit (denn darin

liegt das *πρῶτον ψεῦδος*), aber der *μορφὴ θεοῦ*, davon nämlich verſtanden werden, daß er ſeines unabhängig-von-Gott-Seyns (das ihm übrigens ohne ſeinen Willen zugeſtoßen), daß er ſich dieſes als eines göttlichen, herrlichen, als einer *μορφὴ θεοῦ* freiwillig begibt. Die gewöhnliche Theologie muß wohl freilich jene *κένωσις*, jene Entäußerung, von dem bloßen non-usus erklären, weil ſie eine wirkliche Entſchlagung nur von einer Entſchlagung der Gottheit ſelbſt verſtehen könnte, damit aber eine Verwandlung der Gottheit in Chriſto ſelbſt geſetzt wäre, wenn dieſe zur Menſchheit geworden wäre. Nach unſerer Anſicht iſt dieſe Furcht eitel, die *κένωσις* nicht eine Entſchlagung der weſentlichen Gottheit, ſondern der unweſentlichen, eigentlich in Bezug auf den Sohn ſelbſt nur zufälligen *μορφὴ θεοῦ*, der er ſich übrigens gleichwohl, wäre er anderer Geſinnung geweſen, hätte bemächtigen, die er ſich hätte zu Nutz machen können. Daß er das nicht gethan, war nur die Folge ſeiner Geſinnung, wie bei Paulus deutlich die vorausgehenden Worte zeigen: Ein jeglicher ſey geſinnet (*τοῦτο φρονείσθω*), wie Jeſus Chriſtus geſinnet war.

Wenn, wie es nach der gewöhnlichen Anſicht der Fall iſt, die höhere Natur mit dem durch göttliche Allmacht entſtandenen Menſchen ſich nur verband, geſetzt ſelbſt daß in dieſer Verbindung außerdem die eigne Subſiſtenz des Menſchen völlig aufgehoben wurde, ſo blieb die höhere Natur ganz, was ſie war; man könnte nur ſagen: ſie hat ſich mit dieſem Menſchen perſonell verbunden, aber nicht: ſie iſt Menſch geworden, und noch weniger: ſie ward Fleiſch, wie bei Johannes, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Da iſt von nichts anderem als *ὁ λόγος* die Rede, der, um Menſch zu werden, nichts außer ſich (nicht eines anderwärts gewordenen Menſchen) bedarf. Betrübt genug, daß einer unvollſtändigen Theorie wegen die Kraft dieſes großen Wortes verkannt wurde, noch dazu ohne daß die Theologie dadurch ſelbſt erreicht hätte, was ſie übrigens ſich als zu Erreichendes vorgeſchrieben hatte. Sie will, daß Chriſtus Gott und daß er Menſch ſey.

Die gewöhnliche Theorie kommt in keine geringe Verlegenheit, wenn man ſie fragt, was denn das subjectum exinanitionis ſey. Denn der

Menſch kann ſich eigentlich nicht erniedrigen, man müßte denn die Erniedrigung bloß darein ſetzen, daß das Subjekt außerdem, daß es Menſch wurde, auch noch als Menſch humili conditione war und große Leiden übernahm. Allein man wird doch nicht in Abrede ziehen, daß die Erniedrigung primo loco und vor allem in der Menſchwerdung ſelbſt beſtand[1]. Man kann alſo nicht ſagen, der Menſch ſey das subjectum primum sive principale der Erniedrigung (vielmehr iſt er das Objekt der Erniedrigung). Von der Gottheit an ſich kann man nun aber auch nicht ſagen, ſie erniedrige ſich wirklich, d. h. ſie gehe wirklich in menſchliche Natur über. Hier iſt alſo ein mittlerer Begriff ſchlechterdings nothwendig. Das Subjekt der Erniedrigung kann weder der Menſch (denn dieſer iſt ſchon das Erniedrigte), noch die Gottheit ſeyn; denn dieſe kann keine Veränderung, noch weniger eine Erniedrigung erleiden. Das Subjekt der Erniedrigung kann nicht ein menſchliches ſeyn, denn an dem iſt nichts zu erniedrigen; aber auch nicht das Göttliche an ſich, alſo nur das außergöttlich geſetzte Göttliche. Oder: Das Subjekt der Erniedrigung kann allerdings nur ein Göttliches ſeyn, weil der Menſch als das ſchon Erniedrigte es nicht ſeyn kann, aber nicht das Göttliche an ſich, alſo nur das außergöttlich geſetzte Göttliche. Nach der gewöhnlichen Theorie bleibt die Gottheit des Menſchen Jeſu an ſich, was ſie iſt; ihre Selbſtentäußerung beſteht bloß darin, daß ſie ihre Manifeſtation auf eine gewiſſe Zeit, ſolange ſie nämlich in menſchlicher Geſtalt ſeyn will, ſuſpendirt. Aber nach dieſer Anſicht iſt ſie, was man auch ſagen möge, doch nicht wirklich perſönlich, ſondern nur relativ, nur im Verhältniß zu dem unabhängig von ihr entſtandenen iſt ſie Menſch, in ſich ſelbſt aber iſt ſie, was ſie zuvor war — Gott.

[1] Daß in den Worten *μορφὴν δούλου λαβών* von der Menſchwerdung ſelbſt die Rede ſey (nicht von einer erſt auf die Menſchwerdung erfolgten oder zu ihr hinzugekommenen Erniedrigung) zeigt der Zuſatz: er iſt ganz wie ein anderer Menſch geworden und in ſeinem Betragen oder Benehmen ganz als Menſch erfunden worden. Hier wird alſo erſt der ſpäteren oder weiteren Entäußerung, wenn man es ſo nennen will, erwähnt; es ſoll aber nur die Vollkommenheit der Menſchwerdung ausdrücken, denn der Satz: er iſt ganz wie ein anderer Menſch geworden, ſetzt die Menſchwerdung überhaupt voraus.

Bloß relativ, *κατὰ σχέσιν*, ist jede Verbindung, wo A nicht B wird, sondern in sich selbst A bleibt, also in A nur die äußere Veränderung vorgeht, daß es in ein Verhältniß tritt, in dem es zuvor nicht war. Die Sonne z. B. wird in sich selbst nicht verändert, sie bleibt die leuchtende, wenn zwischen sie und unser Auge eine Wolke tritt, die sie nicht durchbricht; sagt man auch, sie verdunkelt sich, so ist dieß bloß relativ, *σχετικῶς*, gemeint; sie ist nur durch ihr Verhältniß zur Wolke dunkel. So ist nach der gewöhnlichen Theorie die Menschheit in Christo nur der Schleier oder die Wolke, die uns die Gottheit verbirgt, obgleich Christus selbst das gerade Gegentheil sagt: Wer mich siehet, siehet den Vater; ebenso Johannes, wenn er sagt, eben in seiner Menschheit sey die Gottheit Christi sichtbar geworden.

Offenbar also erreicht die gewöhnliche Theorie ihre eigne Idee nicht. Einerseits sagt man, der Logos soll nicht bloß *σχετικῶς*, und doch ist er nach der angenommenen Theorie bloß *σχετικῶς*, nicht in sich Mensch. Schon die Kirchenväter bauten vor, die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit dürfe keine *μετάπτωσις*, keine *μεταβολή* der Gottheit seyn. Obgleich nun Johannes sagt: der Logos war Gott, und zwar im Anfang, was einen deutlichen Gegensatz gegen eine spätere Zeit bildet, und obgleich Paulus[1] (wenn man selbst diese Lesart annimmt) nur sagt: *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, Gott wurde offenbar im Fleisch — nicht: er wurde Fleisch —, so ist ihnen der Logos vor der Menschwerdung doch reiner Gott; da sie nun keine Veränderung in der Gottheit zugeben können, so geben sie auch keine eigentliche Menschwerdung des Logos zu (was sie zugeben, ist eine bloße *ἀνάληψις*, eine bloße Aufnahme der Menschheit in die Gottheit) und behaupten, das *ἐγένετο* sey pro re substrata zu verstehen. Da niemand wagen könne zu sagen, das Göttliche sey in die menschliche Natur verwandelt worden, so könne das *ἐγένετο* nicht buchstäblich verstanden werden (so die, welche sich klar und beherzt aussprechen, wie Pfaff). Nach unserer Gesammtansicht, die wir nicht etwa erst zum gegenwärtigen Gebrauch erfunden, sondern ganz

[1] 1 Timoth. 3, 16.

unabhängig von der vorliegenden Frage schon begründet haben, ist das subjectum incarnationis nicht der reine Gott, sondern der Logos, der allerdings ἐν ἀρχῇ, im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwischen sich ereignet, außergöttlich-göttliches Subjekt ist. Von diesem Subjekt, sofern es bloß ἐν μορφῇ θεοῦ, also ein außergöttliches ist, hat es keine Schwierigkeit, im eigentlichen Sinn zu sagen, es sey Mensch geworden, einen wirklichen Uebergang dieses Subjekts — das zwar nur in Gestalt Gottes, und daher nicht Gott, aber doch über alles concrete Seyn, also auch über das concrete menschliche Seyn erhaben war — einen wirklichen Uebergang desselben in das concrete menschliche Seyn zu statuiren. Hier wird denn die wahre Identität des Subjekts oder der Person erreicht. Eben dasselbe, welches ἐν μορφῇ θεοῦ war, ist jetzt Mensch, und umgekehrt, dieser Mensch, den du jetzt siehest, oder den seiner Zeit menschliche Augen gesehen haben, ist dasselbe Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ, noch entfernter aber, nämlich ἐν ἀρχῇ, d. h. vor der Welt, θεός war, nicht ὁ θεός, aber doch θεός, abgeleiteter Weise (durch Zeugung).

Es versteht sich, daß dieses Subjekt, welches Mensch geworden ist und μορφὴν δούλου, Knechtsgestalt, angenommen, eben damit aufgehört hat in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ) zu seyn, aber nicht hat es aufgehört Gott zu seyn. Im Gegentheil, indem es aufgehört hat in göttlicher μορφή zu seyn, ist seine wesentliche Gottheit offenbar geworden.

Es ist hier kein Uebergang vom reinen Gottseyn zu dem Menschseyn, sondern nur ein Uebergang vom ἐν μορφῇ θεοῦ Seyn zum ἐν μορφῇ δούλου Seyn, d. h. ein Uebergang von einem zuständlichen Seyn zu einem andern zuständlichen Seyn. Es ist nicht die göttliche Natur selbst, sondern nur das außergöttlich-göttlich gesetzte Subjekt, das, seine außergöttliche Hoheit aufgebend, sich als Mensch bekennt. Das unmittelbare Subjekt der Menschwerdung ist uns nicht der Logos als Gott, sondern als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit. Aber eben darum können wir im eigentlichen Sinn sagen: er ist Mensch geworden; wir sind nicht genöthigt, wie die andere Theorie, das subjectum incar-

nationis und den Menschen Jesus erst außer einander zu setzen, und nur durch eine nachfolgende Unification, welche sie selbst wieder nur durch eine gewaltsame Aufhebung der Selbständigkeit des Menschen zu bewerkstelligen weiß, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur künstlich hervorzubringen. Unsere Darstellung erlaubt uns, diese Einheit als eine positive herauszubringen, wie schon gezeigt worden, und wie, hoffe ich, das Folgende noch einleuchtender machen soll.

Jenes Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ war, hat sich also nun zum Menschen gemacht, hominem se fecit. Aber weil es nur vermöge seiner wahren Gottheit, d. h. vermöge seiner Einheit mit Gott oder dem Vater, sich zum Menschen gemacht hat, so erscheint nun das Mensch-gewordene Subjekt eben in seiner Menschheit als das von der wahren Gottheit, wie die Schrift sagt, vom Himmel herstammende Subjekt, das ursprünglich bei dem Vater, und insofern selbst Gott war; es wird eben darum in der Menschheit als Gott gesehen, anstatt daß es die Gottheit aufgegeben hätte, und zwar, da es nicht zwei verschiedene Persönlichkeiten, sondern nur eine und dieselbe Person ist, welche ἐν μορφῇ θεοῦ war, und welche eben in der freiwilligen Entäußerung sich als eins mit dem Vater, und demnach als selbst Gott seyend erweist, so haben wir nun hier auch eine vollkommen persönliche Identität zwischen dem Mensch Gewordenen — dem jetzt Mensch Seyenden — und zwischen dem Gott Seyenden. Ein und dasselbe Subjekt ist Gott und Mensch; denn es ist nur Mensch vermöge dessen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater ist. Dabei bleibt es aber um nichts weniger absurd, unbestimmt von einer Menschwerdung Gottes zu reden, wie es jetzt gebräuchlich ist; dieß ist eine von den großen Redensarten, womit man nichtssagenden oder ganz trivialen Sätzen eine Bedeutung zu verschaffen sucht; je übertriebener die Ausdrücke sind, desto eher geben sie sich her zu jener flachen Erklärung, wonach die Menschwerdung dem Menschen nur offenbaren soll, daß er mit Gott eins (d. h. eigentlich selbst Gott) ist. Wenn Unkundige mit solchen Redensarten sich ein Ansehen geben, so kann man es zulassen. Was soll man aber von gelehrten Theologen sagen, die, bloß um in

diesen vermeintlich erhabenen Ton auch mit einzustimmen, auf dieselbe Weise nun von der Menschwerdung Gottes reden! Diese sollten doch wissen, daß auch die strengste Theologie nie eigentlich von einer Menschwerdung Gottes, sondern nur von der Menschwerdung einer göttlichen Person gesprochen hat, — ich sage, nach unserer Ansicht bleibt es nicht weniger absurd, von einer Menschwerdung Gottes zu sprechen, denn nicht Gott ist Mensch geworden, obgleich der Mensch Gewordene Gott ist. Gott ist Mensch geworden, heißt: Das Göttliche ist Mensch geworden, aber nicht das Göttliche, sondern vielmehr das Außergöttliche des Göttlichen ist Mensch geworden. Es sind hier von Anfang gleich nicht zwei Personalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß, es ist von Anfang an nur eine Person, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menschlichen herabsetzt, aber eben dadurch selbst als göttliche erscheint. Das menschliche Seyn ist ihr Seyn, sie hat es gewollt und sich gegeben, aber sie selbst ist eben darum über diesem Seyn, und indem wir einerseits die Einheit des Subjekts behaupten, sind von der andern Seite ebenso wenig göttliche und menschliche Natur vermischt worden; die Identität zwischen Göttlichem und Menschlichem ist nicht eine substantielle, sondern eben nur eine persönliche, so daß die menschliche Natur allerdings nur das Unpersönliche, das durch die göttliche Natur Gesetzte, die göttliche allein das Persönliche, die menschliche Natur Setzende ist, jene das bloß Substantielle, id quod substat divinitati, diese das cui substat, also das Uebersubstantielle. Die Veränderung ging nur das Substantielle, die μορφὴ θεοῦ an, welche zur μορφή des Menschen geworden. Bezüglich auf das Göttliche, welches auch in dem Außergöttlichen geblieben war, in Bezug auf das Göttliche ist die Menschwerdung nicht ein anders-Werden, sondern nur ein sichtbar-Werden. Nicht die Menschheit, wie man wohl zu sagen pflegt, ist die Hülle, sondern die μορφὴ θεοῦ, das außergöttlich-göttliche Seyn, war das Verbergende der Gottheit ... nun diesem Seyn in der Menschwerdung die Herrlichkeit, die Göttlichkeit entzogen, jetzt wird die wahre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater offenbar. Inwiefern nun unsere Erklärung die beiden Forderungen

des bekannten Canon (ne distrahantur naturae, neve confundantur) erfüllt, da sie die Naturen nicht auseinander reißt, sondern persönlich vereinigt seyn läßt, und ebenso wenig sie vermischt[1], so sind wir zwar im Gegensatz mit der recipirten Theorie, welche jenen Canon selbst nicht erfüllt, insofern aber doch nicht im Gegensatz mit ihr, als eben durch unsere Ansicht der Forderung Genüge gethan, welche sie zwar aufgestellt hat, aber nicht erfüllen konnte.

Nachdem uns nun aber durch die bisherigen Erörterungen genau bestimmt ist, auf welche Weise die Menschwerdung zu denken ist, können wir mit Sicherheit übergehen zur Erklärung derselben, wobei zwei Seiten in Betracht kommen:

1) Die sittliche Seite oder die Frage: was wird mit der Menschwerdung eigentlich gewollt?

Hier will ich vor allem noch Eins einschärfen. Es ist bei der Menschwerdung nicht darum zu thun, daß der Logos (ich will dieser allgemeinen Bezeichnung auch ferner mich bedienen) oder die in Frage stehende Persönlichkeit — nicht darum ist es zu thun, daß diese ihre Außer-Göttlichkeit aufgebe, so wenig als daß sie das wesentlich Göttliche ihrer Natur aufgebe, das vielmehr gerade durch die Menschheit offenbar wird. Ihrer ursprünglichen Gottheit kann sie sich nicht entäußern. Aber auch nicht etwa ihre Außergöttlichkeit soll sie aufgeben; dieß ist a) unmöglich. Denn gleich wie sie diese Bestimmung ihres Seyns (die Außergöttlichkeit) nicht selbst gesetzt hat, so kann sie dieselbe auch nicht aufheben. Von der andern Seite und b) kann dieß auch nicht die Absicht seyn. Denn damit wurde nur einfach zurückgenommen, was früher gesetzt ist, was gegen die Natur eines immer fortschreitenden, immer sich steigern sollenden Processes ist, und eben um die vermittelnde zu seyn, muß sie relativ unabhängig von beiden seyn, die vermittelt werden sollen. Außer Gott ist sie die dem Menschen nahe, verwandte, außer dem Menschen die Gott ähnliche. Um was es

[1] Da sich Menschliches und Göttliches verhält wie Substantielles und Uebersubstantielles, so ist ja schon von selbst jede Vermischung unmöglich; sie sind naturâ suâ ἄμικτα, ihrer Natur nach unvermischbar.

bei der Menschwerdung zu thun ist, ist nicht die Aufhebung der Außergöttlichkeit, sondern daß sie in dieser (in der Außergöttlichkeit) der göttlichen Gestalt, der μορφὴ θεοῦ, sich entschlage. Die Menschwerdung ist gar nichts anderes als eben diese Entäußerung, die Menschheit nichts als der reine Ausdruck, das reine Produkt dieser Entäußerung, ohne materielle Mitwirkung einer andern Ursache.

Was ist nun aber der Grund dieser rein moralischen (nicht etwa physischen) Nothwendigkeit sich des göttlichen Ansehens zu entschlagen? — Hierauf kann ich nach allem, was schon auseinandergesetzt worden, mich ganz kurz erklären.

Auch in dem Heidenthum wirkte schon jene vermittelnde Potenz, ja sie war, können wir sagen, das dominirende Princip desselben. Sie wirkte hier in ihrer Außergöttlichkeit, aber eben darum wirkte sie auch nur eine äußere Ueberwindung des uns mit Gott entzweienden, uns von Gott trennenden Princips. Dieses, dem menschlichen Bewußtseyn feindliche und, wenn es unbeschränkt wirken könnte, es eigentlich aufhebende Princip wird im Heidenthum und nicht weniger im Judenthum bloß actu, aber es wird nicht in seiner Potenz, in seinem Grunde überwunden. Daher fordert es auch einen beständigen, nie aufhörenden Actus, verlangt fortwährende Opfer, weil es nicht in seinem Wesen, und so einfürallemal, sondern immer nur in seiner Wirkung überwunden wird, die eine immer wiederkehrende ist, wie eine Heilart, die bloß die Symptome aufhebt, den Grund der Krankheit aber stehen läßt. Der heidnische Cultus war eine beständig wiederkehrende Versöhnung, Ueberwindung des widerstehenden Princips. (Das Verbum colere selbst, von dem Cultus herkommend, zeigt schon an, daß dabei von einer Occultation, also von einem Princip die Rede ist, dessen Ausbruch verhindert, das in die Verborgenheit, die Latenz, zurückgebracht oder darin erhalten werden soll[1]). Mit den Opfern des A. T. war wohl auch durch göttliche Verheißung ein augenblickliches Bewußtseyn der Versöhnung verknüpft. Aber diese äußere Versöhnung war nur das Vorspiel der wahren, der vollkommenen Versöhnung, wo nicht das

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 164. D. H.

äußere (nämlich in Bezug auf Gott äußere) Princip bloß, sondern wo der Wille des Vaters selbst überwunden und dazu gebracht werden sollte, der Menschheit wieder sein wahres Wesen, das Huldvolle seiner Natur zuzukehren. Jenes äußere Princip war eben der Menschheit zur Trennung von Gott, und da diese Trennung Elend ist, zur Strafe und Zucht auferlegt. Es half nichts, dieses Princip in seiner Wirkung aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Diesen Willen nun konnte nicht der Vater selbst aufheben; von sich selbst, d. h. ohne andere Dazwischenkunft, mußte dieser Wille bleiben, wie er war, als ein schlechthin unveränderlicher [1]. Auch der Mensch konnte ihn nicht aufheben, dieser war vielmehr gegen ihn völlig ohnmächtig und unkräftig. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht so wie das äußere Princip durch bloß nothwendige oder natürliche Wirkung aufheben. Wille kann nur durch Wille überwunden werden, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er stärker ist als der Tod, kein Wille, auch der allerstärkste, zu widerstehen vermag. Hier war nicht eine physische, es war, daß ich so sage, eine moralische Ueberwindung des Willens nothwendig, die nur möglich war durch die äußerste, aber zugleich freiwilligste Submission unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz anstatt des Menschen vollbracht wurde. Denn auch die scheinbar freiwilligste Unterwerfung des Menschen wäre keine eigentlich freiwillige gewesen. Aber jene vermittelnde Persönlichkeit war ohne, ja gegen ihren Willen, also ohne Schuld auf ihrer Seite, in völliger Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegen den Vater [1], sie konnte für sich seyn, wenn sie nicht Gottes seyn wollte, wie der Apostel sagt: Ihr aber seyd Christi, Christus aber ist Gottes [2]. Sie sehen, wie wichtig jener durch das Frühere vermittelte Begriff ist, daß die versöhnende Persönlichkeit in völliger Freiheit gegen Gott und auf keine Weise genöthigt ist, jenes Opfer ihrer selbst zu bringen. Ja vielmehr erst mußte sie zur völligen Herrlichkeit gelangt seyn, das

[1] Siehe oben S. 56. D. H.
[2] 1 Cor. 3, 23.

menschliche Bewußtseyn sich ganz unterworfen haben, wie dieß im Proceß des Heidenthums geschah. Hier eben hatte sie sich ganz zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns gemacht; die Welt des menschlichen Bewußtseyns war *ihre* Welt, wo, selbst ausgeschlossen von Gott, sie den mächtigsten Tentationen, dem Zug jenes kosmischen Princips, mit dem sie sich einmal eingelassen hatte, zu folgen, ausgesetzt war, wenn nicht die in ihr gebliebene göttliche Gesinnung sie daran verhinderte. Wenn der schon Mensch Gewordene der Versuchung des kosmischen Princips nicht entgangen, wie vielmehr mußte die noch herrschende (nicht erniedrigte) Potenz den Versuchungen ausgesetzt seyn? Die schon angeführte Stelle im Hebräerbrief von dem Hoheprieſter, der auf alle Weise versucht worden, muß sich auch auf die vormenschliche Existenz beziehen; denn in dem kurzen, unscheinbaren menschlichen Leben Christi war kein Raum für so mächtige Versuchungen. Aber diese Herrschaft über das äußere Princip war nur erlangt, um *sie* und damit sich selbst in dieser außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer zu bringen. Der letzte Akt, auf welchen also eigentlich alles Vorhergehende hinzielte, war das Opfer der vermittelnden Persönlichkeit selbst, welche als die schuldlose an die Stelle des Schuldigen trat. *Dazu* nun aber (sich wirklich zum Opfer darzubringen) konnte sie nicht unmittelbar gelangen, hierzu war die Menschwerdung nothwendig. Allerdings ist der Entschluß zu dem Opfer ein Wunder der göttlichen Gesinnung, hier durch*bricht* das Göttliche das Natürliche, hier ist die höchste Offenbarung, und weil mit diesem Actus zugleich die Spannung ganz, und nicht bloß augenblicklich, sondern ein für allemal aufgehoben ist, so ist eben darum *dieser* Actus der letzte und dem kein anderer mehr folgen kann, quo nil majus fieri potest.

Ein Wunder, sagte ich, sey allerdings die Menschwerdung, nämlich ein Wunder der göttlichen Gesinnung. Aber nachdem einmal diese Gesinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beschlossen ist, jetzt verhindert nichts, daß übrigens die Ausführung auf gewissermaßen *natürlichem* Wege geschehe — freilich nicht auf *gemein*natürlichem, aber doch auf relativ natürlichem, nämlich der *Natur* jener höheren Potenz gemäß. Hier kommen wir nun also

2) auf die physische Seite des Vorgangs zu sprechen.

Gäbe es für diesen Uebergang der Potenz aus der μορφὴ θεοῦ ins Menschliche durchaus keine Vermittlung, so hätten wir dann freilich ein Wunder, das die der ovidischen Metamorphosen überträfe, es wäre eine wahre Teratologia. Auch hier aber gibt es Vermittlungen — wir können wenigstens die Region bezeichnen, wo der Aufschluß liegt, wenn ich gleich zum voraus bemerken will, daß sich freilich nicht alles und bis ins Kleinste deutlich machen läßt.

Das Erste, was wir einzusehen vermögen, ist, daß gleich wie der Wille der vermittelnden Person die einzige Ursache der Menschwerdung ist, ebenso eben dieselbe die materielle Möglichkeit der Menschwerdung ganz allein in sich selbst haben müsse, auch in dieser Hinsicht von nichts außer sich abhängig sey. Sie ist sich selbst der Stoff, wie sie sich selbst die Ursache ist. Nur so ist dem Ausspruch Genüge zu thun: Ἑαυτὸν ἐκένωσεν, er hat sich selbst der göttlichen Form entäußert. Sie hat also sich selbst, nämlich nicht ihr eigentliches Selbst, aber ihr außergöttliches, substantielles Seyn (vermöge dessen sie für sich seyn konnte) zum Stoff gemacht. Ich kann vielleicht aus früheren Vorträgen als erklärt und bekannt annehmen, daß Materialität und Immaterialität, so wenig als in einer höheren Auffassung derselben Begriffe Seyendes und Nichtseyendes, nicht absolut entgegengesetzte Begriffe sind, daß eben dasselbe, was in sich selbst oder gegen ein ihm Untergeordnetes sich als Immaterielles oder als Seyendes verhält, relativ gegen ein noch Höheres sich als Materielles, als beziehungsweise nicht Seyendes verhalten kann. Hierin liegt aber auch sogleich der zweite Satz, nämlich daß eine Materialisirung des Immateriellen, und vollends eine freiwillige Materialisirung, stets nur im Verhältniß oder in Beziehung auf ein Höheres geschehen kann, das dadurch zur Existenz kommt; indem das sich Materialisirende es über sich setzt, sich ihm unterordnet, kommt es (das Höhere) zur Existenz, von der es eben durch das sich Materialisirende als Immaterielles ausgeschlossen war. Was einmal immateriell ist, kann nur gegen ein Höheres sich materialisiren. Wir hatten diesen Fall schon in der Mythologie. Jenes Princip, von

dem das Bewußtſeyn anfangs ausſchließlich eingenommen iſt, dieſes Princip iſt nicht etwa urſprünglich ein materielles, ſondern vielmehr ein in ſeiner Art ebenfalls, ja höchſt Immaterielles, allem Concreten Entgegengeſetztes und es Verzehrendes, aber eben dieſes Princip (B) nimmt in einem gewiſſen Moment gegen die höhere Potenz, gegen A^2, ein materielles Verhältniß an oder materialiſirt ſich dieſem. Es geſchieht dieß, wie Sie wiſſen, in dem Moment, den wir durch die Uranica bezeichneten. Gleichwie aber jenes Princip des Anfangs gegen eine höhere Potenz ſich materialiſiren kann, geradeſo kann auch dieſe höhere Potenz das, was in ihr die höhere Potenz, ſelbſt wieder gegen eben dieſe, alſo gegen die, welche wir durch A^3 bezeichnet haben, und welche der Geiſt iſt, ſich materialiſiren, d. h. nun ebenſo dieſer ihr Seyn unterordnen, es in paſſiven Zuſtand gegen ſie ſetzen, wie das erſte Princip ſich gegen ſie in einen leidenden Zuſtand geſetzt hat. Wie jenes Princip des Anfangs ſich ſeiner verzehrenden Eigenſchaft gegen ein höheres begab, und ſich vielmehr nun ſelbſt zum Stoff, zur Unterlage des künftigen Concreten machen konnte, gerade ſo kann dieſes Höhere, deſſen Seyn in ſich ein herrliches war, gegen ein noch Höheres dieſes Seyn entherrlichen, zum Stoff gegen dieſes Höhere herabſetzen, was aber immer noch nur relativ geſchieht, ſo daß es gegen ein Tieferes doch immateriell bleibt. Ohne Bezug auf ein Höheres wäre alſo die Materialiſirung freilich nicht möglich. Aber dieſes Höhere, welches der zweiten (der vermittelnden) Potenz die Materialiſirung möglich macht, iſt uns ja auch gegeben, eben in jener dritten Potenz, die bis jetzt, d. h. ſolange die Spannung dauert, gegen die zweite ſelbſt in Spannung und von ihr ausgeſchloſſen war. Aber eben dadurch, daß die zweite Potenz die Spannung gegen die höhere aufgibt — dieß geſchieht eben in dem Vorgang, den wir Materialiſirung genannt haben — macht ſie dieſer dritten möglich, ſich in der Folge mit ihr zu verbinden, zu identificiren, was, von ſichtlichen Erſcheinungen begleitet, in der Taufe Chriſti geſchah; denn, gleichwie in jener erſten Katabole, wo das feurige Princip zuerſt zum Grund des nachfolgenden Proceſſes ſich herbeiläßt, als die äußere Erſcheinung dieſes Erlöſchens

das Wasser auftritt[1], so ist das Wasser, in welches Christus bei der Taufe untergetaucht und gleichsam begraben wird, nur das äußere Zeichen der inneren Materialisirung, wodurch die substantielle Natur Christi dem Geist, und zwar als heiligem Geist[2], sich zugänglich gemacht hat.

Der erste Grund zur Menschheit Christi ist also dadurch gelegt, daß die zweite Potenz sich gegen die höhere materialisirt. Natürlich ist es nicht die Persönlichkeit als solche (wobei nichts zu denken seyn würde), es ist die Potenz, es ist das Natürliche, das Substantielle der Persönlichkeit, das sich auf solche Weise materialisirt, und Sie sehen auch hier wieder, wie nothwendig es ist, jene Persönlichkeit nicht bloß als Persönlichkeit, sondern auch als natürliche Potenz zu bestimmen, ihr ein substantielles Seyn beizulegen. Aber mit der bloßen Materialisirung wäre sie noch nicht kreaturisirt, und erst damit — mit der angenommenen geschöpflichen Form — ist sie der außergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie materialisirt sich, heißt also: sie macht sich zum Stoff eines organischen Processes, natürlich des höchsten organischen Processes schon darum, weil sie an die Stelle des Menschen treten, anstatt des Menschen seyn soll. Als demiurgischer Potenz aber ist ihr alles frei und zugänglich, als solche ist sie von nichts ausgeschlossen. Da sie nun durch eigne Wirkung (versteht sich immer nur gegen die höhere Potenz, die also allerdings dazu concurrirt), da sie sich zum Stoff eines organischen Processes macht, so steht es ihr auch völlig frei, den Ort dieser Materialisirung zu wählen und dazu — als Mutter — ein schon lebendes menschliches Wesen zu ersehen, um als Mensch vom Weibe geboren zu werden[3], und so sich gegen Gott zu kreaturisiren, womit, indem sie aller Herrlichkeit sich begeben, sie erst ein Recht erlangt, außer Gott zu seyn; dieses aber ist sehr wichtig; denn, wie gesagt, es ist nicht darum

[1] Philosophie der Mythologie, S. 203, und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 153. D. H.

[2] Vergl. oben S. 85. D. H.

[3] Gal. 4, 4.

zu thun, die Außergöttlichkeit jener Potenz aufzuheben, vielmehr darum, daß sie bestätigt werde, damit eben Christus ewiger Mittler seyn könne. Denn ginge er seiner Substanz nach in Gott zurück, so könnte er nicht mehr Mittler seyn. Er verpflichtet sich nun gleichsam dem außergöttlichen Seyn durch die Menschwerdung. Wir können also nun sagen: das, was anfänglich, ἐν ἀρχῇ, bei Gott, ja in einem gewissen Sinn selbst Gott war, das Subjekt, durch welches in der Folge alles gemacht worden, das alsdann (nach der Schöpfung, seit dem Fall) ἐν μορφῇ θεοῦ, und der eigentliche Herr des menschlichen Bewußtseyns war, eben dieses Subjekt ist, als die Zeit erfüllt war, zu einer bestimmten Zeit als Mensch geboren. Diese Geburt ist ein letztes, aber völlig äußeres, ganz in den Kreis anderer äußerer Begebenheiten eintretendes Ereigniß. Dieses Faktum konnte nicht — bloß im Bewußtseyn der Menschheit vorgehen, es konnte nicht, wie die Fakta der Mythologie, eine bloß subjektiv-objektive Wahrheit haben, ihm war eine absolut objektive Wahrheit nothwendig, es mußte ein unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich Ereignendes seyn.

Dieß wird Ihnen sofort einleuchten, wenn Sie nur Folgendes überlegen.

Früher zeigten wir, daß die Versöhnung im Heidenthum eine bloß äußere war. Statt dessen ist auch zu sagen: sie war eine bloß subjektive, weil sie den wahren und eigentlichen Grund der Trennung von Gott, den göttlichen Unwillen selbst, nicht, sondern nur seine Folge im Bewußtseyn überwand. Da es hier die bloße Folge galt, so ging auch die Versöhnung bloß im Bewußtseyn vor, d. h. eben, sie war eine bloß subjektive. Hier aber gilt es, den göttlichen Unwillen selbst, nicht die bloße Folge im Bewußtseyn, sondern die Ursache aufzuheben. Dieß konnte nur durch ein objektives Ereigniß geschehen. Was dort (im Heidenthum) nur subjektiv war (nur subjektive Wahrheit hatte), das mußte hier objektiv geschehen. Das, was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit. Gerade, was die Heiden nur glaubten, sich, wie die deutsche Sprache treffend sagt, nur ein-bildeten, daß Götter in menschlicher Gestalt existiren, das wurde hier zur sichtbaren Wahrheit, mit

menschlichen Augen gesehen, ja, wie Johannes sagt, mit den Händen betastet, und es ist leicht einzusehen, daß eine solche Geschichte, wie die, welche wir jetzt durchlaufen haben, und die man freilich in Büchern nicht verzeichnet finden kann, daß eine solche Geschichte nur durch ein solches Ereigniß endigen konnte, daß ein solches Ereigniß sie beschließen mußte.

Mit dieser Erscheinung ging jene ekstatische Geschichte in wirkliche Geschichte über. Der Zustand, in welchem das menschliche Bewußtseyn während des Heidenthums sich befand, war, wie oft bemerkt, ein Zustand des außer-sich-gesetzt-Seyns. Dieser ekstatische Zustand, der für das Bewußtseyn zugleich eine Folge von Vorstellungen, also eine innere Geschichte mit sich brachte, konnte nicht anders beendigt werden als durch ein Ereigniß, das außerordentlicher, transscendenter als alle Fakta jener inneren Geschichte, auf der andern Seite von unzweifelhafter, objektiver Realität, eine nackte, gemein-historische, nämlich äußere, Thatsache war. Dadurch kam das ekstatische, außer aller Wirklichkeit gewesene Bewußtseyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur durch ein solches Faktum konnte es dahin zurückgebracht werden. Nur ein wirkliches Faktum, das aber zugleich so außerordentlich war, daß Größeres nicht geschehen mochte, konnte das Heidenthum beschließen, d. h. ihm ein definitives Ende machen.

In einem andern Sinn freilich ist genug gesagt worden: die Apostel, oder überhaupt die ersten Verbreiter des Christenthums haben die übernatürliche Empfängniß Christi erfunden, um dadurch das Christenthum den Heiden annehmlicher, weil ihren Vorstellungen analoger zu machen. Bei dieser Auskunft, die sich übrigens ohne sonderliche Anstrengung finden ließ, wurde vergessen, daß die Erzählung von der wunderbaren Empfängniß Christi gerade auch in einem zunächst für Hebräer geschriebenen Evangelium vorkommt, und daß vorausgesetzt oder angenommen (wiewohl nicht zugegeben), daß durch diese Fiktion bei den Heiden etwas zu gewinnen, bei den Juden mit eben derselben mindestens ebenso viel zu verlieren war, und doch waren die Apostel zuerst und zunächst wenigstens an diese angewiesen. Auch nicht daran

wurde gedacht, daß die Lehre von dem Menſch gewordenen, als Menſch gekreuzigten und geſtorbenen Sohn Gottes den Juden ein Aergerniß — ein scandalum —, den Hellenen oder Heiden wenigſtens eine Thorheit war, etwas, das ſie verlachten. Nicht als simile oder analogon, nicht als Aehnliches, vielmehr als Entgegengeſetztes, als contrarium ſollte dieſe Idee auf die Heiden wirken. Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und ſofern er in ihr war, dieſer konnte der Gott des Heidenthums heißen, aber nicht der in Knechtsgeſtalt erſcheinende und bis zum Tod erniedrigte. (Von μορφαῖς θεῶν iſt bei Hellenen viel die Rede. So ſagt Sokrates bei Xenophon [1]: Bis du die Geſtalten der Götter (τὰς μορφὰς τῶν θεῶν) ſieheſt, genüge dir ihre Werke zu betrachten und ſie zu verehren. Ebenſo Cicero [2]: saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum). Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ ſich befand, war eben in dieſer μορφή, als natürliche Potenz, Princip des Heidenthums. Indem er dieſer Geſtalt ſich entäußerte bis zum Tod — in dem auf ſolche Weiſe ſterbenden ſtarb das ganze Heidenthum. Nach dieſem Faktum war alles, was die Heiden von Göttern in menſchlicher Geſtalt, oder auch, was ſie von Sterblichen, denen ſie augustiores quam humanos natales zuſchrieben, geglaubt hatten, als Wahn erklärt. Wenn die Sachen ſelbſt kommen, verſchwinden die bloßen Schatten derſelben. Gegen ein ſo objektives, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verſchwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloße Dichtung, ſondern allerdings in einer gewiſſen ſubjektiven Nothwendigkeit begründet war. Es iſt eine bekannte Sache, daß die Geſchichte ſeit der Erſcheinung Chriſti eine ganz andere Bedeutung annimmt, als ſie vor derſelben hatte.

[1] Memor. IV, 3, 13.
[2] de Nat. D. II, 2, 6.

Einunddreißigste Vorlesung.

Ich habe bis jetzt, wie es meine Gewohnheit ist, die nach meiner Ueberzeugung richtige Ansicht erst im Allgemeinen dargelegt; jetzt will ich einiges noch im Speciellen erläutern, auch einige mögliche Einwürfe beantworten.

Was also die physische Seite der Menschwerdung betrifft, so beruht sie im Allgemeinen darauf, daß die zweite Potenz ihrem substantiellen, von Gott unabhängigen Seyn nach gegen die höhere zunächst zum Stoff wird, um damit den Uebergang zur völligen Kreaturisirung dieses Seyns, soweit es ein außergöttliches ist, zu finden, womit alsdann das rein Göttliche in ihr, ihr lauteres Selbst — sich selbst befreit, die reine Gottheit in dem Mensch Gewordenen wieder hergestellt ist, indem nun auch die dritte Potenz als göttliche Person, als heiliger Geist, sich mit ihm verbinden kann. Das Wesentlichste hierbei ist das Verhältniß zu der dritten Potenz, gegen welche allein nach unserer Behauptung jenes zum Stoff Werden des Außergöttlichen, also der Uebergang zur Menschwerdung sich denken läßt. Nun sprechen zwei Evangelien von der Empfängniß Christi (welche eben dieser Uebergang ist), hier muß sich also wohl auch die Spur jenes Verhältnisses finden — und sie findet sich auch. Bei Matthäus (1, 20) sagt der Engel zu Joseph: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ* (in der Maria) *γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου*, denn das in ihr Gezeugte ist vom heiligen Geist. Die vielfach

wechselnde Bedeutung der Präposition ἐκ fordert keineswegs, dieses ἐκ sensu materiali zu nehmen, so daß es die causa ex qua anzeigte, es kann auch sensu potentiali erklärt werden: „Das in ihr Empfangene ist in Kraft des heiligen Geistes empfangen", d. h. so daß der heilige Geist es möglich machte. Wirklich nur in Kraft der höheren Potenz konnte die vorausgehende sich materialisiren, sich zum Stoff, zur Materie einer künftigen Geburt machen. Πνεῦμα ἅγιον, heiliger Geist, kann auch nicht bloß göttliche Allmacht bedeuten (= πνεῦμα θεοῦ). Mit solchen allgemeinen Erklärungen wird alles höhere Geschichtliche, alles Successive aufgehoben, worin, wie wir nun in schon vielen Fällen gesehen, ganz allein das Erklärende liegt. Ich will nicht behaupten, daß der Verfasser des Evangeliums sich bei dem Ausdruck dasselbe gedacht habe, was wir dabei denken. Dieß ist auch ganz unnöthig; man sieht in vielen Fällen die Evangelisten einfältig niederschreiben, wovon sie persönlich den Zusammenhang — die ganze Bedeutung — nicht übersehen. Sie verhalten sich zum Theil wie das Bewußtseyn in der Mythologie, das auch ausspricht, dessen Sinn es selbst nicht übersieht; der Begriff der Inspiration wäre vorzüglich in diesem Sinn festzuhalten. Von jeher ist dogmatisch festgesetzt worden, die Wirkung des heiligen Geistes sey in keinem Fall eine solche, die erlaube, Jesum einen Sohn des heiligen Geistes zu nennen — er sey in jenem Moment nicht σπερματικῶς, sondern δημιουργικῶς wirksam gewesen. Man könnte dieß so verstehen: Wenn A^2 zum Stoff, das heißt = erster Potenz, wird, so wird A^3 = der zweiten, das heißt die demiurgische Funktion geht zu der dritten Potenz fort. — So die erste Bildung jener relativ zwar materiellen, aber ebenso relativ immateriellen Unterlage des Menschen Jesu. Von da entsteht der Mensch Jesus wie jeder andere Mensch durch bloß natürlichen Verlauf.

Ein anderer Ausdruck scheint mir ebenfalls belehrend: der heilige Geist habe hiebei nur οἰκονομικῶς gewirkt. Unter der göttlichen οἰκονομία verstehen nämlich die Wissenschaftlichen unter den Kirchenvätern nicht bloß die Mehrheit der göttlichen Persönlichkeiten überhaupt, sondern

das Verhältniß, die Ordnung, kraft der sie zugleich als successive, aufeinander folgende Potenzen wirken und erscheinen.

Nicht weniger sprechend in Bezug auf die Mitwirkung des heiligen Geistes sind die Ausdrücke bei Lucas. In den Ausdrücken: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten dich überschatten", liegt die Andeutung des heiligen Geistes als des Höheren, das über ein anderes und zu ihm hinzukommt; es erinnert an die Rede des Anaxagoras: *Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν* (das nämliche Wort) *αὐτὰ διεκόσμησε* — dann kam der Nus darüber, nämlich über die Homoiomerien (die Weltstoffe), und brachte sie in Ordnung. Indem sich die vorhergehende Potenz erniedrigt, gibt sie der höheren Raum, und wirkt gleichsam attrahirend auf diese, setzt sie in Wirkung[1]. Ich kann hiebei füglich alle Nebenumstände der beiden Erzählungen unerörtert lassen; es ist uns bloß um die Hauptsache zu thun, daß nämlich die Menschheit des Logos nur eine *ἐκ πνεύματος ἁγίου*, nur eine unter Hinzukunft oder Mitwirkung des heiligen Geistes angenommene ist. — Ich will hier eine allgemeine Bemerkung anknüpfen. Stets und überall muß man auch im N. T. die Sache selbst und die Auffassungsweise derselben unterscheiden. Letztere ist durch die Zeit sowie durch die Begriffe des Auffassenden bestimmt. Die Sache ist älter als jede Darstellung derselben, jene bleibt objektiv, wenn man in dieser auch etwas Subjektives zugibt. So könnte man immer in der Erzählung des Lucas außer der epischen Darstellung auch eine epische Ausschmückung zu erkennen glauben. Dieß könnte ohne alle Gefahr für die Sache selbst geschehen. Das Wesentlichste ist, daß der Logos zu seiner Menschwerdung, oder, um mich bestimmter auszudrücken, daß er um den ersten Grund zu seiner Menschheit zu legen, keines anderen Stoffes bedurfte, als den er in sich selbst dadurch hatte, daß er in sich ein von seinem

[1] Schon durch das ursprüngliche Verhältniß der Potenzen ist bestimmt, daß die zweite Potenz nur gegen die dritte sich materialisiren kann, denn eine Potenz kann sich nur erniedrigen, ins Materielle herabsetzen, gegen die höhere. Ohne die höhere Potenz war jener Uebergang unmöglich, aber in Kraft der höheren Potenz, d. h. jener Potenz, welche außer der Spannung gedacht *πνεῦμα ἅγιον* heißt, in Kraft dieser war er allerdings möglich.

eigentlichen Selbſt verſchiedenes, ihm nur gewordenes, zugeſtoßenes Seyn hatte, auf dem ſeine Unabhängigkeit von Gott, ſeine ſelbſtändige vom Vater unabhängige Herrlichkeit beruhte, und das nur eben Er — (ſein eigentliches Selbſt) — zur Potenz eines kreatürlichen menſchlichen Seyns herabſetzen kann. Indem alſo der Logos dem Subſtantiellen nach (das Subſtantielle iſt eben das von Gott Unabhängige in ihm) ſich entherrlicht, der μορφὴ θεοῦ, die im frühern Zuſtand das Göttliche zudeckte, ſich beraubt (denn ſelbſt im alten Teſtament konnte das Perſönliche nur durch das Natürliche durchwirken), indem der Logos der Subſtanz nach ſich ins Materielle herabſetzt, wird das wahre Göttliche, die wahre Herrlichkeit in ihm aufgedeckt, die Hülle abgezogen. Wir ſahen ſeine Herrlichkeit, ſagt Johannes. Der Uebergang ſelbſt iſt allerdings ein außerordentlicher, d. h. er iſt nicht aus den Principien der bloß materiellen Welt zu erklären. Ihn zu begreifen, müſſen wir bis zu den übermateriellen Urſachen aufſteigen, aber außerordentlich wie er iſt, d. h. aus der gemeinen Ordnung der Dinge nicht zu erklären, iſt er in der höheren Ordnung nicht unnatürlich, ſondern allerdings natürlich und begreiflich. — Nun noch kurz einige mögliche Einwürfe.

Wenn Chriſtus den erſten Stoff, das πρῶτον ὑποκείμενον ſeines organiſch-menſchlichen Seyns (nur von dieſem iſt die Rede), wenn er dieſen nur aus ſich ſelbſt geſchöpft hat, ſo thut dieß ſeiner Herkunft von den Vätern ſo wenig Eintrag, als wenn die andere Theorie die Mitwirkung jedes menſchlichen, d. h. jedes von den Vätern herkommenden Vaters ausſchließt. Wenn nach der angenommenen Theorie die bloße Abſtammung durch die Mutter ihn zum Abkömmling der Väter macht, ſo wird dieß auch für unſere Theorie gelten, und da jene Grundlage in den organiſchen Proceß der Mutter aufgenommen werden muß, damit ein Menſch entſteht, ſo iſt der Menſchgewordene der Sohn ſeiner Mutter wie jeder Menſch, und dadurch der Sohn der Väter bis auf David, ja bis zum Ahnherrn des Menſchengeſchlechts ſelbſt.

Nimmt die gewöhnliche Theorie keine creatio ex nihilo des vollſtändigen Menſchen an (da in dieſem Fall auch die Mutter hinwegfallen

müßte), so nimmt sie einen Stoff *in* der Mutter an, der übernatürlich belebt worden sey, aber dabei entsteht die bekannte Schwierigkeit, daß eine menschliche Mutter von der sogenannten Erbsünde nicht ausgenommen gedacht werden kann. Ich will die hiefür gesuchten Auskunftsmittel nicht erwähnen, das Beste darunter ist nur eine ad hunc actum, für den einzelnen Fall erfundene Hypothese, und schon darum verwerflich. Daß aber die vermittelnde Potenz, welche außer Gott und als Gestalt (als μορφή) auf gleichem Fuß mit Gott war, daß diese, vermöge des in ihr übersubstantiell gebliebenen Göttlichen, das ihr eigentliches Selbst, aber vor dem Substantiellen nicht sichtbar ist, daß die vermittelnde Potenz vermöge des verborgenen Göttlichen ihr außergöttliches Seyn der höheren Potenz unterwirft, es zur Materie der Verwirklichung der höheren und *dadurch* zur Materie der Wiederherstellung des *wahren* göttlichen Seyns selbst macht, wie es ursprünglich im Menschen gewesen war — *dieser* Hergang ist nicht eine bloß ad hunc actum erfundene Hypothese, sondern Folge des durch Mittelglieder hindurch nachgewiesenen allgemeinen Gangs oder allgemeinen Fortschrittes, der darauf beruht, daß das Vorausgehende und in diesem Vorausgehen Selbständige sich nachher dem Höheren als Materie seiner Verwirklichung unterordnet.

Eben diese Erklärung hebt nun auch alle Schwierigkeit auf hinsichtlich der ausdrücklich behaupteten *Unsündlichkeit* Christi (wie denn gesagt ist: er sey uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen). War der (erste) Stoff zu der Menschheit Christi aus dieser materiellen Welt genommen, so mußte er seiner Menschheit nach auch an der allgemeinen Ataxie dieser Welt theilnehmen. War aber jener Grundstoff nicht von dieser Welt, war er ein erst zu diesem *Ende*, erst im Actus der Menschwerdung selbst materiell gewordener, so begreift sich, wie dieses Princip, das, wohl zu merken, nur gegen die noch höhere Potenz sich materialisirt, während es gegen die tiefere völlig seine geistige, dominirende Eigenschaft behält — es begreift sich, sage ich, daß dieses Princip den Stoff dieser untergeordneten materiellen Welt, ohne welche ein wirklicher, d. h. uns vollkommen gleicher, Mensch unmöglich

wäre, daß es den Stoff dieſer Welt anziehen und doch der in derſelben herrſchenden Ataxie widerſtehen, und daß ſo ein vollkommen heiliger Menſch erzeugt werde.

Man könnte hiegegen einwenden, daß das *ſubſtantielle* Seyn des Logos ein außergöttliches, ja von Gott unabhängiges, inſofern auf gewiſſe Weiſe unheiliges ſey. Ganz richtig; aber gerade in der Menſchwerdung unterwirft er dieſes Seyn dem Vater, und macht es Gott gehorſam, Gott *ganz* unterwürfig. Durch dieſe gänzliche Unterwerfung unter den Vater *heiligt* er dieſes Seyn, und dieſe Heiligung wird durch den Tod vollendet. Daher ſagt Chriſtus in ſeinem letzten Gebet: Ich heilige mich für ſie (zu ihrem Beſten), damit auch ſie wahrhaft geheiliget werden. An einer andern Stelle (Joh. 10, 36) antwortet er den Juden: Den der Vater geheiligt hat und in die Welt geſendet, von dem ſagt ihr, er läſtere Gott, weil ich ſagte, daß ich Gottes Sohn bin. (Hier wird die Heiligung Chriſti dem Vater zugeſchrieben, denn nicht vermöge ſeines natürlichen, ſondern nur vermöge ſeines ſelbſtgöttlichen, mit dem Vater einigen Willens iſt er Menſch geworden. Was aber das Göttliche in Chriſto thut, das wird angeſehen als vom Vater ſelbſt gethan). Indem er jenes gegen Gott ſelbſtändige Seyn dem Vater unterwirft, macht er dieſes Seyn zum Gefäß, zur attrahirenden Potenz des heiligen Geiſtes; auf dieſe Weiſe iſt die Heiligung auch des Fleiſches Chriſti durch den heiligen Geiſt begreiflich und verſtändlich. Wollte man daher auch die Potenz, welche wir als den eigenthümlichen Grundſtoff der Menſchheit Chriſti erklären, ihrer relativen Erhabenheit über die Materie dieſer Welt ohnerachtet, dennoch in ihrem Verhältniß zu Gott *inſofern* unheilig nennen, als alles unheilig iſt, was *außer* Gott iſt, ſo heiligt ſie ſich eben *durch* die Menſchwerdung ſelbſt, d. h. durch die gänzliche Submiſſion ihres ſubſtantiellen (außergöttlichen) Seyns, welche man ebenſowohl anſehen kann als Uebergang zur Geburt der dritten Potenz, die, wenn alle Spannung aufgehoben iſt, als der heilige Geiſt ſelbſt ins Bewußtſeyn eintritt. Denn das iſt nach den einſtimmigen Zeugniſſen des N. T. der eigentliche Gewinn der Menſchwerdung und des Todes Jeſu, daß er *uns* dadurch den heiligen Geiſt erworben, alſo

die durch den Fall unterbrochene, göttliche Geburt in den drei Personen wiederherstellt; denn dieß ist gemeint, wenn es heißt, daß wir wieder Gottes Kinder werden. Wegen dieser Wiederherstellung des ganzen göttlichen Seyns im Menschen wurden die Apostel angewiesen, alle Völker zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Man kann, um einen andern möglichen Einwurf zu erwähnen, unsere Annahme, daß der Logos den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz genommen, nicht etwa vergleichen mit jener Meinung der Valentinianer und anderer der Materie Abholder, die da leugneten, daß Christus ein dem unserigen ähnliches Fleisch gehabt habe, und die lehrten, er habe einen Leib vom Himmel mitgebracht, mit dem er durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen sey. Unsere Annahme ist, daß Christus den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz geschöpft, die aber vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabgesetzt worden, — wir setzten hinzu, daß diese Potenz eines Menschen völlig demselben organischen Proceß unterworfen worden, der nothwendig ist, damit ein wahrer wirklicher Mensch entstehe. Nur die erste Möglichkeit zur Menschwerdung mußte in ihm liegen, um wirklich Mensch werden zu können.

Allerdings — und dieß ist eine dritte Bemerkung — ergibt sich aus unserer Theorie, daß mit der Menschwerdung Christi ein völlig neues, zuvor in der Welt nicht gewesenes Element in die Welt gekommen ist. Dieß kann aber theils der wahren Menschheit Christi nichts derogiren; nur ein substantiell neues Princip ist dadurch in die Welt gekommen, und es kam in die Welt nicht als ein von den Gesetzen derselben Ausgenommenes, oder das kein sich Analoges in der Welt hatte, sondern die Entherrlichung bestand gerade darin, daß es einem in dieser Welt Seyenden ganz analog und denselben Gesetzen unterworfen wurde.

Ein substantiell neues Element, das mit Christo in die Welt gekommen, kann dem nicht so unerwartet seyn, der z. B. Christi

Aeußerungen von seinem Fleisch und Blut als einer himmlischen Nahrung bedenkt. Vielleicht kann selbst der Sinn des Nachtmahls nur durch eine solche Voraussetzung völlig begriffen werden. Auch aus andern Gründen aber ist anzunehmen, daß Christus, obwohl sonst vollkommener und wahrer Mensch und nicht etwa bloß einen Scheinkörper tragend (wie die sogenannten Doketen annahmen), doch durch seine körperliche Beschaffenheit über den Druck der irdischen Materie erhaben war. Auf eine eigenthümliche höhere Stimmung auch seines Physischen wäre aus manchen Thatsachen zu schließen, z. B. daß das Volk sich drängte, ihn zu berühren, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο — weil eine Kraft von ihm ausging und alle geheilt wurden [1] — er selbst fühlt das Ausgehen einer solchen Kraft von sich in einem ausdrücklich erzählten Fall [2]; es gehören hieher seine wundervollen Fortschritte als Kind, die ungemeine Feinheit seines Geistes, sein frühes Verscheiden am Kreuz, da Gekreuzigte sonst bis zum dritten Tag und wohl noch länger Leben in sich behielten.

Auch für die Kunst ist es nicht unwichtig, wie man über diesen Punkt denkt. Unter den Theologen selbst und schon unter den Kirchenvätern war über das äußere Ansehen Christi nicht einerlei Meinung. Ein Theil glaubte, er müsse auch äußerlich als der Schönste unter den Menschenkindern gedacht werden, nach der Stelle im 45. Psalm. Andere meinten im Gegentheil, er sey äußerlich unansehnlich, ja häßlich gewesen, nach der Jesaianischen Weissagung [3]: „Gleich wie viele über ihn sich entsetzten, weil seine Gestalt weniger schön (entstellter) als selbst des Geringsten unter den Menschen war, so werden (in der Folge) viel Heiden über ihn jauchzen". Ein Theil meinte, er sey weder schön noch häßlich von Gestalt und Ansehn gewesen. Wie man nun aber insbesondere die Gesichtszüge Jesu sich denke (wobei jedenfalls die verschiedenen Arten der Schönheit zu erwägen wären, die der Lateiner durch pulcher, venustus, formosus unterscheidet; Sueton sagt z. B. von

[1] Luc. 6, 19.
[2] Marc. 5, 30. Luc. 8, 46.
[3] Kap. 53.

einem der Cäsaren[1], er sey vultu magis pulchro quam venusto gewesen): aber das müßte doch schon in dem Aeußern und Physischen Christi sichtbar seyn, daß seiner Körperlichkeit ein Element zu Grunde lag, das nicht von dieser Welt war. In dieser Hinsicht scheint mir in Skulptur und Malerei das wahre Christus-Ideal noch nicht dargestellt.

So viel also von der Menschwerdung. Von nun an haben wir ganz bloß mit dem Mensch Gewordenen zu thun.

Hiermit befinden wir uns auf dem Schauplatz jener Fragen und jener sich widersprechenden Behauptungen, zu denen die Vereinigung der beiden Naturen in Christo Veranlassung gibt. Wie die Theologie in der Trinitätslehre zwischen einem Zuviel und Zuwenig, zwischen Arianismus und Sabellianismus periclitirt, so schwebt auch die Lehre von der Person Christi zwischen den zwei Klippen des Eutychianismus und des Nestorianismus. Eutyches sagt: vor der Vereinigung seyen zwei Naturen, nach der Vereinigung nur eine. Daher die späteren Anhänger des Eutyches Monophysiten. Bekanntlich ist der Monophysitismus in einem großen Theil des Orients, namentlich unter den syrischen Christen verbreitet. Dem entgegen nun Nestorius, der fuga oppositi dahin getrieben ist, in der Vereinigung zwei Subjekte, zwei Personen — göttliche und menschliche anzunehmen. Beide, Eutyches und Nestorius, stimmen darin überein, daß vor der Vereinigung zwei Personen sind, aber dieß nimmt auch die orthodoxe Vorstellung an. Stellt man die drei bis jetzt allein dagewesenen Systeme zusammen, so erhält man folgendes Schema:

1.	2.	3.
Christus besteht aus zwei, aber nicht in zwei Naturen.	Christus besteht aus zwei Naturen und in zwei Naturen.	Christus besteht aus zwei Naturen, aber nur in Einer Person.
(Eutychianismus)	(Mehr hat Nestorius nicht behauptet, obgleich er Natur und Person nicht unterscheidet)	(Orthodoxe Vorstellung)

[1] Nero, 51.

Diese Einheit der Person wird aber in der orthodoxen Vorstellung nur hervorgebracht durch gewaltsame Aufhebung der menschlichen Personalität. Eigentlich sind also doch zwei Personen — insofern ist die orthodoxe Vorstellung nur ein verschleierter, d. h. ein im Grunde nur für die Erscheinung aufgehobener Nestorianismus.

Keine von diesen Vorstellungen befriedigt; die einzig mögliche vierte ist, eben dieß zu leugnen, was alle drei voraussetzen, nämlich Christus sey aus zwei Naturen, und zu behaupten, Christus sey zwar in duabus, aber nicht ex duabus naturis. Das Letzte zu leugnen, ist durch keine kirchliche Satzung verwehrt, denn daß Christus nicht ex duabus naturis sey, daran wurde von keiner Seite gedacht. Dieß ist nun aber eben unsere Vorstellung, inwiefern nach dieser der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Mensch, sondern ein Mittleres — eine natura sui generis ist, die man nicht Gott und nicht Mensch heißen kann — nicht Gott nämlich, inwiefern dieses Subjekt außer Gott, ἐν μορφῇ θεοῦ ist. Dagegen ist es nun nach unserer Entwicklung eben dieses Subjekt, das im Akt der Menschwerdung selbst sich zugleich als göttliches und menschliches setzt. Denn indem es die μορφὴν θεοῦ in menschliches Wesen verwandelt, befreit das Göttliche sich selbst und erscheint, wird offenbar als Göttliches. Dieß war unmöglich, solange die μορφὴ θεοῦ, das Außergöttliche, selbst als Göttliches erschien. So wie dieses seiner Göttlichkeit entkleidet ist, muß das wahre Göttliche hervortreten. Der Actus der Menschwerdung bringt es also nach unserer Ansicht von selbst mit sich, daß das menschgewordene Subjekt seiner absoluten Einheit ohnerachtet, dennoch in zwei Naturen existire, und dieß ist alles, was man bedarf.

Eben diese Ansicht macht aber auch alle jene beschwerlichen und kaum verständlich zu machenden Bestimmungen in der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen überflüssig; denn die Fragen, die zu diesen Bestimmungen Anlaß gegeben, erscheinen nach unserer Darstellung als völlig müßig. Man kann z. B. nicht fragen: warum verhindert das Göttliche — oder warum verhindert die Gegenwart und

die wesentliche Einwohnung des Göttlichen in Christo nicht die Menschheit in ihm, warum hebt sie die Beschränkungen derselben nicht auf? Man kann nicht so fragen; denn nicht vor der Menschwerdung hat das Göttliche als solches, sondern nur jenes Mittlere hat existirt, das weder als unbedingt göttlich noch als menschlich auszusprechen ist. Christus ist erst in der Menschwerdung Gott und Mensch zugleich und in Einer Person, wie er vor der Menschwerdung Gott und Außergöttliches in Einer Person war, wo aber das Göttliche durch das Außergöttliche verhüllt wurde. Die Menschwerdung ist die Bedingung der Befreiung des Göttlichen in ihm, das zuvor in ihm gebunden und verborgen war. Die in Christo erscheinende, offenbar werdende Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter welcher sie allein erscheint und offenbar ist, — die Menschheit. Das Göttliche kann nicht das aufheben, in dessen Setzen, quod ponendo es eben Göttliches ist. Das Göttliche setzt nicht sich als das Menschliche (dieß wäre ein Widerspruch), sondern das Eine, weder göttlich noch menschlich zu nennende Subjekt (das eben darum Johannes mit dem so allgemeinen Ausdruck λόγος bezeichnet) — das Eine Subjekt, indem es sich als außergöttlich-göttliches zum Menschen macht, setzt es sich zugleich als göttliches. Die wahre, wirkliche Menschheit ist so wenig in Widerspruch mit der Göttlichkeit, daß das Subjekt vielmehr nur, indem es das, was es nicht vom Vater hat, das unabhängig von dem Vater ihm gegebene Seyn zum Menschlichen herabsetzt, daß es gerade nur insofern das Göttliche, d. h. das, was es von dem Vater in sich hat, befreit, und nur durch die wirkliche Menschheit erst sich in den Stand setzt, die Mittheilungen des Göttlichen als solchen zu empfangen. Christus selbst betrachtet sich daher in Bezug auf dieses Göttliche, d. h. in Bezug auf den in ihm seyenden Vater ganz als Mensch, und was er als solcher Göttliches ausübt, das schreibt er nicht sich (er ist ganz Mensch), sondern lediglich dem Vater zu. „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst. Der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke“ [1]. Christus selbst fühlt sich also gleichsam unwiderruflich und

[1] Joh. 14, 10.

ohne Vorbehalt als Mensch — er ist nur Mensch gegenüber dem Vater. Hier ist durchaus keine substantielle Vermischung; das Göttliche bleibt unvermischt mit dem Menschlichen, im Verhältniß des Gebenden, wie das Menschliche des Empfangenden. Gerade nur wegen der Menschwerdung ist der Vater in ihm, wie sollte also die Gottheit in ihm das Menschliche gefährden? Nur weil dieses Subjekt sich ganz (d. h. alles, was in ihm substantiell ist) und ohne Rückkehr zum Menschen gemacht, menschliche Eigenschaften angenommen, sich in menschliche Natur und Wesen verwandelt hat, nur darum ist der Vater mit und in ihm. Nicht seiner wahren Gottheit entäußert er sich in seiner Menschheit, sondern seiner falschen. Eine Entgottung findet nicht in der Menschwerdung statt, sie hatte schon vorher stattgefunden. Da war der Logos entgottet, als er außergöttliche, bloß kosmische Potenz ward, aber nicht sich selbst dazu machte, wie er sich selbst zum Menschen macht. Da blieb nichts Göttliches in ihm als die göttliche Gesinnung, die aber noch verborgen und erst durch die Menschwerdung offenbar wird.

Wenn Christus von sich in der Unterscheidung von dem Vater spricht, so meint er eben sich als jenes Subjekt, welches, um mit dem Vater eins zu seyn, Mensch werden, d. h. das von dem Vater unabhängige Seyn in sich ihm als menschliches unterwerfen mußte. Dieses Subjekt, welches von Gott unabhängig seyn konnte, hat aber nicht bloß menschliche Natur angezogen, wie man ein Kleid anzieht, sondern es ist ganz in humanitatem conversum (Christus ist ewiger Mensch, was sich auf andere Weise nicht denken läßt). Aber gerade und nur durch diese conversio gewinnt es wieder seine Einheit mit dem Vater und so seine eigne Gottheit. Die ganze Geschichte Jesu wird uns um so begreiflicher seyn, je entschiedener wir annehmen, daß der Logos mit allem, was in ihm nicht von dem Vater war, sich zum Menschen gemacht, aber eben darum das ursprünglich mit dem Vater Eine in sich in vollkommener Reinheit und Lauterkeit gesetzt habe.

Eben das, was Christus in Bezug auf seine Lehre sagt, äußert er auch in Bezug auf seine Wunder, welche Wunder sind in Bezug auf

die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Christus angehört, selbst nur natürlich und in diesem Sinn auch keine Wunder sind. — Daß man sich gegen Wunder sträubt, ist nach den beiden Standpunkten, die man bis jetzt allein kennt, ganz vernünftig und in der Ordnung. Ist Gott absolut außer und jenseits der Welt, so hat jenes für einzelne Fälle angenommene Herübergreifen Gottes in diese ganz unabhängig von ihm ablaufende, ein für allemal eingerichtete Weltmaschine etwas so Kleinliches, daß eine solche Vorstellung für einen aufgerichteten Geist keiner Widerlegung bedarf. Ist aber Gott in der Welt, so ist sie nur als die nothwendige Folge seiner Natur; er ist in ihr nur als blinde Substanz. Hierin kann man wieder nur dem Naturalismus oder, wenn man lieber will, dem Pantheismus nicht Unrecht geben. Wenn Gott mit seinem Willen in der Welt wäre, so könnte die Welt nicht so voller Zertrennung, Verwirrung, Irrthum, Krankheit und Unheil aller Art seyn. Darin hat also der Naturalismus ganz Recht, daß Gott nicht mit seinem Willen in der Welt ist. Aber eben darum, sagen wir nun, ist er mit seinem Unwillen darin, und eben darum ist die Welt, in der er mit seinem Willen seyn könnte, potentiâ, dem Stoff nach, immer vorhanden, und eben damit ist auch die Möglichkeit des Wunders gegeben. Denn wenn Gott in irgend einem Punkt der Welt mit seinem Willen ist, so muß, so zu reden, das Krumme gerade, das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt werden. Die meisten Wunder Christi sind Heilungen, und er selbst sagt: er heile die Kranken ἐν πνεύματι θεοῦ, durch den Geist, d. h. durch das Wollen des Vaters, den er auch oft ausdrücklich deßhalb anruft. Nachdem er Mensch geworden ist, so ist das Gebet zu dem Vater der tiefste Actus seines sich selbst als Mensch Erkennens, und indem er sich aller Göttlichkeit entäußert (gleichsam durch sein Wollen ein vacuum hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an sich, und in Kraft dieses an sich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder. Uebrigens wäre hier freilich der Ort, aber es ist nicht die Zeit zu einer ausführlichen Kritik der Wunder (nicht einer historischen, welche ich voraussetze, und für welche ich die größte Strenge und eben darum die

größte Freiheit in Anſpruch nehme), aber der Unterſcheidung der Wunder, die nicht alle von einerlei Art ſind, und unter denen auch ſolche ſich befinden, in denen man beſtimmter die Potenz des Heidenthums erkennen möchte.

Einige Theologen, die von allem Gedanken an Heidniſches weit entfernt ſind, ſehen in manchen Wundern nicht Wichtigkeit genug, um ſie gerechtfertigt zu finden. Chriſtus ſollte nach ihrer Meinung nicht ſo tief herabſteigen, z. B. ſollte nicht auf der Hochzeit in Cana „ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geſelligen Leben", der Mangel an Wein, dazu dienen, ſeine Herrlichkeit zu offenbaren. Man denkt nicht daran, daß an Chriſto das Heidenthum ſo viel Theil hat als das Judenthum, daß er aus dem Judenthum und jüdiſchen Vorſtellungen allein nicht erklärbar iſt. Das Judenthum gibt nur die Materie ſeiner Erſcheinung, Er ſelbſt aber iſt die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum der Haß der Juden, die dieß ſchon in dem Lebenden fühlten — und ſein Materielles zerſtören und tödten mußten, damit jene Potenz, die der Heiden Heiland werden ſollte, völlig frei werde; wie Chriſtus ſelbſt, als er hört, daß auch Hellenen nach ihm fragen, antwortet (Joh. 12, 24): Ich ſage euch, ſo das Samenkorn nicht in die Erde fällt, bleibet es unfruchtbar, ſo es aber ſtirbet, wird es viele Frucht tragen. Ja im Lauf ſeines Lebens wird er, der mit ſeiner ganzen Subſtanz Menſch, und nur der Geſinnung nach göttlich, alſo allen Beſchränkungen der Menſchheit unterworfen iſt, im Lauf ſeines menſchlichen Lebens ſelbſt erſt wird er ſich als der Potenz des Heidenthums wieder bewußt. Welch ein Weg von dem an, der ſagt: er ſey nur zu den verlorenen Kindern Iſraels geſendet, bis zu dem, der den Jüngern ſagt: Gehet hin in alle Welt, lehret und taufet alle Völker — *πάντα τὰ ἔθνη!* Dieß iſt für einen jüdiſch Geborenen ein immenſer Schritt. Was alſo die Wunder der eben angeführten Art betrifft, ſo hat man nicht bedacht, daß eben der, welcher in Cana den Wein und anderwärts das Brod für 5000 Mann beſchafft, daß eben dieſer von den Heiden, ohne daß ſie ihn in ſeiner Wahrheit erkannten, als der freundliche, wohlwollende Geber des Weins

und der Brodfrüchte verehrt wurde. Aus dem Gesichtspunkt des Ziemlichen, Schicklichen, möchte sich also gegen jene Wunder nichts einwenden lassen. — Doch das alles sind nur Winke, Andeutungen, die sich nicht mehr ausführen lassen. — Eine Anwendung will ich jedoch von dem zuletzt Erörterten noch machen, weil ich überzeugt bin, daß sie vielen ein großes Licht gibt.

Nach dem Umsturz des ursprünglichen Seyns zieht Gott seinen eignen Willen von der Welt zurück. Mit seiner Persönlichkeit ist Gott nicht mehr in der Welt, persönlich ist er nur noch in der Führung des israelitischen Volks; — der Unendliche, der Unumschränkte, wie man ihn so gern nennt, hat sich in einen ganz engen Kreis zurückgezogen; das Weite, das Unermeßliche, wie man sagt, das Weltall, wirkt bloß noch seine Natur, nicht sein Wille[1]. Aber dasselbe muß nun auch von der zweiten göttlichen Person gelten. Auch diese hat sich von der Welt in den engern Kreis zurückgezogen, auch der Sohn ist nur noch seiner Natur nach demiurgische Potenz (er zieht sich seine demiurgische Wirkung nicht an, sondern übt sie bloß seiner Natur nach, willenlos aus), seine Persönlichkeit ist mit ganz anderem beschäftigt, — persönlich ist er nur noch *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — des Menschen Sohn —.

Folgende Einwendung wäre ganz natürlich. Die Erhaltung der Welt ist nur fortdauernde Schöpfung. Nun könnte die Welt ohne die fortdauernde Wirkung der demiurgischen Potenz nicht bestehen. Nun hat aber die Welt fortgedauert. Also, könnte man schließen, hat jenes Subjekt in seinem mittleren Zustand, in seiner außergöttlichen Göttlichkeit — es hat sogar als der Menschgewordene jene demiurgische Wirkung fortgesetzt. Diese Wirkung aber ist Allmacht, Allmacht aber gegen die Voraussetzung einer wirklichen Menschheit, welche vielmehr die Allmacht ausschließt. Hierauf antworte ich: Allerdings hat der Logos die demiurgische Wirkung ausgeübt, zunächst in seinem von Gott unab-

[1] Man findet den mit einzelnen Menschen, mit Abraham, mit Moses verkehrenden Gott, den Gott, der einem einzelnen Volk Gesetze gibt, wunderlich — allerdings ist dieß nicht der Gott, der im Großen und Ganzen des Weltalls wirkt. Denn zu diesem hat Gott kein persönliches Verhältniß mehr.

hängigen Seyn, da er ἐν μορφῇ θεοῦ war, aber eben bloß naturâ suâ, vermöge seiner wesentlichen Stellung in der Schöpfung, vermöge des natürlichen und nothwendigen Bezugs auf das von sich selbst der Form widerstrebende Seyn (entgegenstehende Princip). Dieser natürliche Bezug kann, eben weil er ein natürlicher ist, auch mit der Menschheit nicht aufgehoben werden, so wenig als freilich von der andern Seite die Menschheit diesen Bezug, und also die demiurgische Wirkung, sich anziehen, als Eigenschaft von sich setzen kann. Die demiurgische Wirkung wird nicht aufgehoben; denn sie haftet nicht an dem Zustand, sondern an dem Subjekt. So wenig als z. B. ein Metall, das actu naturae suae schwer ist — so wenig dessen Schwere aufgehoben wird, es mag nun entweder durch einen ungewöhnlichen Hitzegrad verflüchtigt oder in irgend eine Form, z. B. die eines menschlichen Bildes, gegossen werden — so wenig hier die Form des Bildes die Schwere des Metalls aufhebt, ebensowenig kann durch die Menschheit die demiurgische Wirkung der vermittelnden Potenz aufgehoben werden. Das Subjekt bleibt dasselbe, wenn auch die Form, in der es erscheint, eine andere ist. Die demiurgische Wirkung haftet aber an dem Subjekt, also ist sie durch die Menschheit nicht aufzuheben. Von der andern Seite aber kann die Menschheit diese Wirkung sich nicht anziehen, d. h. sie als Eigenschaft von sich setzen. So wenig als im angeführten Beispiel die Schwere des Metallbildes auf das Bild oder die Statue selbst sich bezieht, eine Eigenschaft der Statue ist, ebensowenig kann die Menschheit die demiurgische Wirkung auf sich beziehen. Auf das Dilemma: entweder habe der Logos in der Menschwerdung auch die Allmacht (die demiurgische Wirkung) aufgegeben, oder dieselbe beibehalten, ist daher zu antworten: weder hat die demiurgische Wirkung aufgehört, weil das Subjekt derselben Mensch geworden, noch hat das Subjekt diese Allmacht auch in der Menschheit, d. h. als Mensch (denn dieß ist unmöglich), weil sie nicht an der Art des Seyns, sondern am Subjekt selbst haftet.

Das Subjekt der Menschwerdung dauert in dem Mensch Gewordenen fort, aber in Ansehung des Mensch Gewordenen ist die

demiurgische Wirkung ein actus naturae suae, ein actus irreflexus, nicht ein Akt seines Willens, er ist ein Akt, den er ohne seinen Willen ausübt, der also auch durch seinen Willen Mensch zu werden gar nicht afficirt, aber eben darum auch nicht aufgehoben wird. Es ist ein alter Kanon: actus naturae non ingreditur actum voluntarium. Diesen Satz kann man auch umkehren, insofern als kein actus naturae durch einen actus voluntarius aufgehoben wird. Daß ein Mensch schwer ist, ist ein actus naturae suae, woran der Wille keinen Theil hat, aber eben darum wird auch sein schwer-Seyn durch keinen actus voluntarius aufgehoben — die Schwere bleibt auch unbemerkt von dem Menschen, modo irreflexo, was er thue, oder wie er sich bewege. — Wenn Gott irgendwo mit seinem Willen in der Natur ist, so ist dieß ein Wunder, sagten wir. Darum, wenn ein Wunder geschehen soll, sagt Christus: Du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen. Ist aber der Vater wieder mit seinem Willen in der Natur, so auch der Sohn; da wird ihm die demiurgische Potenz wieder persönlich, zum Werkzeug, zum Leiter seines Willens, z. B. bei seinen actionibus in distans; daher durch die Wunder die Herrlichkeit des Sohnes nicht weniger offenbar wird als die Herrlichkeit des Vaters[1]. Die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit seinem Willen wieder demiurgisch wirke, ist, daß der Vater wieder mit seinem Willen in der Natur sey. Darum hängt die Verherrlichung des Sohns in den Wundern von dem Vater ab, wie Christus stets anerkennt.

Ich glaube nun also hinlänglich und bestimmter, als es nach irgend einer andern Theorie geschehen kann, gezeigt zu haben, wie mit der vollkommenen Menschheit Christi seine ursprüngliche Gottheit bestehe.

Ich bemerke nur noch. Die Menschheit Christi kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung bestehend gedacht werden; denn Christus sagt: Ich habe Macht, mein Leben zu lassen (in die Menschheit

[1] Schon als Kind ist er naturâ suâ göttlich, obwohl dieses Göttliche im darauf folgenden Leben sich successiv bethätigt (natura > actus), manifestirt und zur reflektirten (vorher naturâ suâ) Göttlichkeit wird. (Randbemerkung.)

hinzugeben) und es wieder zu nehmen — es ist hier nicht von dem Tod Christi, sondern von seinem selbständigen Seyn die Rede, das er hingeben, und das er auch wieder nehmen könnte. Das ganze menschliche Leben Christi wird nur durch diesen Willen erhalten, daher (Joh. 4, 34): dem Vater gehorsam zu seyn — das ist meine Speise (das Erhaltungsmittel meiner menschlichen Existenz).

Nachdem nun dieß erklärt, würde die Folge der Entwicklung auf das menschliche Leben Christi führen, aber genöthigt auf die Hauptsache mich zu beschränken, muß ich die Erläuterungen mir versagen, die zeigen würden, daß auch das menschliche Leben Christi nach unserer Erklärung in vielen Dingen begreiflicher und verständlicher erscheint als nach den gewöhnlichen Vorstellungen. Mögen die, welche mich verstanden zu haben sich bewußt sind, selbst es versuchen, sich manches im irdischen Leben Christi demgemäß zu erklären, sie werden zum Theil Unerwartetes finden, wie überhaupt, wer nach diesen Vorträgen das N. T. wieder lesen will, gar manches finden wird, was er bis jetzt nicht darin gesehen.

Aber der größte Beweis jenes Gehorsams, jener gänzlichen Unterwerfung unter Gott war der für das Menschengeschlecht freiwillig übernommene Tod, die letzte und größte Handlung des menschlichen Lebens Christi. „Er wurde gehorsam (Gott unterwürfig) bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz".

Ich gehe nun also gleich fort zu diesem letzten Akt des menschlichen Lebens Christi.

Der Tod des Menschen Christus war von Anfang, vor seiner Erscheinung als Mensch schon beschlossen, beschlossen von Seiten des Subjekts, das Mensch werden sollte, und angenommen und gebilligt von Seiten des Vaters. Dieser Tod war nicht etwa ein zufälliges Ereigniß, wie ein anderer Mensch bei einer großen Unternehmung umkommt, es war ein zuvor beschlossenes Ereigniß; dieß erhellt eben aus der Weissagung. Es war ein Opfer, das die göttliche (mit Gott einige) Gesinnung Christi seiner Menschheit auferlegte, ein Opfer, das insofern Gott selbst heischte. Wie läßt sich nun das alles denken? Welche Ursache des

Todes Jesu läßt sich auf Seiten Gottes voraussetzen? — Ohne unsere frühere Entwicklung würde es allerdings schwer fallen, auf diese Fragen zu antworten. Diese früheren Erklärungen erlauben uns aber auch, die wahre Ansicht ohne Weitläufigkeit und mit Wenigem darzulegen. Diese Ansicht ist nun weiter nichts mehr als ein bloßes Corollarium, eine bloße Folge aus dem einmal schon Erkannten und Begriffenen.

Es kam darauf an — und zu dem Ende war Christus in die Welt gekommen —, daß jenem Princip, durch welches wir in beständiger Trennung und Entfremdung von Gott gehalten wurden, daß diesem Princip alle Macht genommen, nämlich, daß es nicht bloß äußerlich, wie im Heidenthum und Judenthum geschah, sondern daß es innerlich, d. h. eben in seiner Macht, seiner potentia, überwunden werde. Im Allgemeinen konnte nun dieß, wie Sie wissen, nur durch die vermittelnde Potenz geschehen. Aber nicht sofern sie jenem Princip selbst nur als natürliche oder ebenfalls kosmische Potenz entgegenstand. Als solche konnte sie es wohl äußerlich überwinden; aber als natürliche Potenz war sie nicht stark genug, es auch in seiner Wurzel aufzuheben, und doch nur so (nur wenn es in seiner Wurzel, seiner Potenz aufgehoben wurde) war eine innere Versöhnung, eine Versöhnung mit Gott selbst möglich, und da Gott selbst diese wollte, so mußte sich auch die vermittelnde Potenz allem unterwerfen, was zur Erreichung dieses Zweckes nöthig war. Denn in Gottes Augen (dieß ist der tiefste Aufschluß, den wir über das gegenwärtige Verhältniß zu geben im Stande sind), in Gottes Augen ist die vermittelnde Potenz, sofern auch sie bloß natürliche Potenz ist, nicht mehr — werth, daß ich so sage, als auch jenes, wenn gleich ihn jetzt negirende, doch nicht durch eigne That, sondern durch die That des Menschen erregte und insofern mit einem gewissen Recht seyende Princip. Dieß ist der wahre Sinn der Gerechtigkeit Gottes, an welche die gewöhnlichen Theorien vorzüglich in der Lehre von dem Tode Christi, und zwar wenn diese Gerechtigkeit gehörig verstanden wird, mit Recht erinnern[1]. Gott ist gerecht, ja die Gerechtigkeit selbst, er ist durch seine Natur gerecht, es wäre

[1] Vergl. oben S. 53. D. H.

gegen seine Natur, wenn er jenes Princip einseitig aufheben ließe. Er ist der Gott dieses Princips so gut als er der Gott des entgegengesetzten, der vermittelnden Potenz ist. Denn er ist der All-Einige, und das ist seine Natur, der All-Einige zu seyn; diese Natur kann er nicht aufgeben, diese ist über allem Willen. Gott ist also gerecht auch gegen jenes Princip, wenn es gleich die Menschheit und die Welt ihm entfremdet. Seine Gerechtigkeit ist seine absolute Impartialität, welche nur der Ausdruck seiner erhabenen All-Einigkeit ist, oder davon, daß er nicht Ein Princip ausschließlich, sondern eben die All-Einheit selbst ist. Darin, dieß zu seyn, besteht die göttliche Majestät. Diese göttliche Majestät erlaubt also nicht, daß das Eine Princip allein in seiner Macht gebrochen und aufgehoben werde. Dazu ist es, kann man sagen, Gottes höchstes Gesetz, jenes Contrarium zu schonen, denn es ist seinem Grund nach das, an welchem er sich (wenn es endlich besiegt ist) das kräftigst Affirmirende seiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht — wer dieses Gesetz kennt, hat den Schlüssel zu dem Räthselhaften in der Ordnung der Welt; jenes Contrarium ist überall das Retardirende der göttlichen Weltregierung —, es ist das, was Gott selbst sich zum Gesetz macht, nur innerlich zu überwinden, so nämlich, daß es sich selbst überwunden bekennt. Soll dieß geschehen, so muß die Potenz, deren Natur, deren einziger Wille es eben darum ist, jenes Princip zu überwinden, und nicht bloß äußerlich, sondern innerlich unwirksam zu machen; es ist, sage ich, an dieser Potenz, mit ihrem Beispiel vorauszugehen, selbst zuerst das Opfer zu bringen, d. h. sich in ihrem außergöttlichen Seyn Gott gänzlich zu unterwerfen, welches eben zuerst durch die Menschwerdung geschieht. Schon durch die bloße Menschwerdung, d. h. schon indem die vermittelnde Persönlichkeit alles, was in ihr nicht von Gott ist, Gott unterwirft, geht das rein Göttliche in ihr auf, das nun hinwiederum zurückreicht bis in die lautere Gottheit und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vater ist, so daß jede Willensregung dieses Göttlichen in ihr einen gleichen Willen und eine entsprechende Wirkung in dem Vater zur Folge hat. Schon hier steht sie jenem kosmischen Princip nicht mehr als bloß natürliche, sondern

als göttliche gegenüber, daher alle kosmischen Mächte ihr unterthan sind auf ganz andere Weise, als sie auch der bloß natürlichen unterthan sind. Darauf beruht in den Wirkungen, die Christus auf die kosmischen Elemente selbst ausübt, darauf eben, sage ich, beruht in diesen Wirkungen das Wunder, wie ich bereits erläutert habe [1]. Christus übt diese Wirkungen nicht als natürliche, sondern als selbstgöttliche, mit dem Vater einige Macht. Aber auch an der Menschwerdung war es nicht genug, sie war nur der Uebergang zum eigentlichen Akt der Versöhnung. Denn von Anfang, d. h. gleich nach dem Fall, hatte des Menschen Sohn den göttlichen Unwillen auf sich genommen, sich zwischen diesen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn, das der Unwille sonst nur verzehren konnte, gestellt; denn auch schon im Heidenthum war nur Er — der nachher Menschgewordene — der eigentliche Vermittler, der einzige Retter und Erhalter (denn dieß heißt σωτήρ) der menschlichen Natur. Indem er aber selbst ein Verhältniß zu dem Gott entfremdeten Seyn einging, hatte er sich auf die Seite des Gott Feindlichen gestellt. Zwar er hat sich das außergöttliche Seyn, in dem er von dem Fall her ist, nicht selbst gegeben, er hat nicht gegen den Vater sich selbst substantialisirt, dieses Seyn ist ihm unabhängig von Gott durch den Menschen gegeben — insofern ist er nicht mit seinem Willen außer Gott. Aber daß er in diesem Seyn beharrte und aushielt, wenn gleich nicht, um sich dessen für sich zu bemächtigen, war sein freier Wille. Indem er dieses Verhältniß zu dem Gott Entfremdeten einging, hatte er also diesem freiwillig sich gleich gestellt; indem er uns gegen Gott vertrat, sich an unsere Stelle setzte, hat er unsere Schuld auf sich genommen, und also auch die Verbindlichkeit, die Folge, die Strafe dieser Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch seine Liebe selbst zum Schuldigen sich gemacht. „Er lud auf sich unsere Schuld, die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten". Wer die Schuld eines andern auf sich

[1] Die wahre Wundererklärung findet sich im N. T. selbst, z. B. Matth. 14, 2. Marc. 6, 14 (nicht materiell, sondern mit den δυνάμεις wirken), vergl. 1 Cor. 12, 10. (Randbemerkung).

nimmt, macht sich eben damit selbst zum Schuldigen, und muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden sollte. Der Bürge, wie Christus auch genannt wird[1], ist der, welcher für einen andern einsteht, ihn gegen das Recht und die dringenden Forderungen des Gläubigers schützt, er ist nicht der selbst Schuldige und doch der Schuldige. Und so, indem er sich für uns zum Schuldigen gemacht, mußte er auch *für* uns die Strafe der Schuld, den Tod, erleiden.

Man könnte einwenden, daß denn doch vor und nach seinem Tode alle Menschen Todes gestorben, also von dieser Strafe nicht befreit worden seyen. Allein sie sind eines *ganz andern* Todes gestorben, — selbst die *vor* ihm Gestorbenen sind in Hinsicht auf *seinen* künftigen Tod, wie wir in der Folge sehen werden, eines andern Todes gestorben, als den sie ohne ihn würden gestorben seyn. Und so ist es denn wörtlich wahr, daß Er an unserer Stelle gestorben, das *Lösegeld* für uns bezahlt hat[2], für uns, seine Feinde, die Feinde seiner ursprünglichen Gottheit, weil der Mensch ihn aus seiner Gottheit, d. h. aus der Einheit mit dem Vater, gesetzt hatte. Er hat mit seinem Leben unser Leben losgekauft und aus der Gewalt des Princips befreit, dessen Gefangene wir waren, und das nur durch eine so außerordentliche That in seiner Potenz, seiner *Gewalt* selbst aufgehoben werden, nur durch ein solches Wunder der Liebe in seiner Macht erschöpft, völlig entkräftet und *innerlich* besiegt werden konnte, eine Liebe, die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es *ist* so, — das wir aber nach *keinen* menschlichen Begriffen hätten *erwarten* oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte.

Was die äußern Umstände des Todes Jesu betrifft, so ist darüber weiter nichts zu bemerken, als daß bei seinem Kreuz gleichsam die ganze Menschheit versammelt war, Heiden und Juden, denn aus solchen allein bestand das damalige Menschengeschlecht. Merkwürdig ist ferner, daß

[1] Siehe oben S. 81. D. H.
[2] Marci 10, 45. Matth. 20, 28; vergl. 1 Petr. 1, 18. 19.

die Heiden nur das Werkzeug waren, die Juden aber die Urheber. Jene hatten nur die Macht, diese aber den Willen. — Die Heiden, jener errettenden, erhaltenden, versöhnenden Potenz (ohne sie, oder was in ihr wirkte, eigentlich zu erkennen) innerlich näher, indem sie wenigstens ihre Wirkung erfahren hatten, erscheinen gleich hier als die Begünstigteren. Die Juden durch die Strenge ihres Gesetzes von jenen natürlichen Erfahrungen der Heiden zurückgehalten, und anstatt durch ihr politisches Unglück selbst belehrt zu seyn, daß jetzt die Zeit der Erfüllung der alten Weissagungen sich nahe, vielmehr in der härtesten und starresten Anhänglichkeit an die Vergangenheit, an das Gesetz (die sich besonders in den Pharisäern repräsentirte), verstockt und ihre einzige Rettung sehend, die Juden, denen der Messias zuerst und allein verkündet war, mußten, als er erschienen war, die Anstifter und Urheber seines Todes seyn.

Was die besonders schmerzlichen und schmählichen Umstände des Todes Jesu betrifft, so gehörten diese eben auch dazu, seine göttliche Gesinnung nur in ein höheres Licht zu setzen, indem er dem Vater gehorsam war, nicht bloß bis zum Tod, sondern zum gewaltsamen Tod, ja zum Tod am Kreuz, zum schmerzlichsten und schmählichsten von allen, der, unter den Juden unbekannt, bloß durch die Römer bei ihnen eingeführt war. Das Princip des Heidenthums mußte den Tod der Heiden sterben.

Doch liegt eben in dem Kreuzestod selbst zugleich etwas Bedeutungsvolles und Symbolisches. Die Ausspannung am Kreuz ist nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung, in die er die ganze frühere Zeit hindurch gesetzt war[1]. Sein Tod am Kreuz ist nur der Schluß dieses langen, mühevollen Lebens, während dessen, wie der Prophet sagt, seine Seele gelitten hat. (Jesaias spricht dort[2] nicht bloß vom künftigen, er spricht vom gegenwärtigen Leiden.)

Es ist ganz begreiflich, daß den bloßen verstockten und beschränkten Moralisten der Versöhnungstod Jesu ein Aergerniß, den bloß natürlich

[1] Angst, Gericht = Spannung. (Randbemerkung im Manuscript).
[2] Kap. 53. — Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 317. D. H.

Denkenden eine Thorheit sey. Jene verhalten sich in dieser Hinsicht wie die Juden, diese wie die Heiden. Es ist begreiflich, daß eine Philosophie, welche Gott an der Welt keinen weitern Antheil zugesteht als den, sie als etwas völlig Fremdes aus sich selbst hinausgestellt zu haben, das er jetzt, wie Goethe sich ausdrückt, an den Fingern ablaufen läßt — begreiflich, daß die Philosophie, welche in der Welt kein Gottverwandtes, von Gott selbst herstammendes, zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip erkennt, daß eine solche Philosophie auch die Nothwendigkeit einer Versöhnung, und vollends einer Versöhnung durch den Sohn Gottes selbst, nicht begreifen kann. Aber nicht der Gott, der liebend schon seyn mußte, um uns den Sohn zu senden, sondern nur ein von dieser Liebe unabhängiges Princip, cui obnoxii eramus, und das unsere καταλλαγή hinderte, konnte den Tod Christi fordern. Wenn es kein von Gott selbst unabhängiges oder unabhängig gewordenes Princip gibt, das der Versöhnung, der Vereinigung der Menschheit mit Gott entgegensteht, so bedurfte es eines solchen Opfers allerdings nicht. Dann konnte der liebende Vater (wie man zu sagen pflegt) das schwache Geschöpf unmittelbar und aus bloßer Liebe begnadigen. Will man unter solchen Voraussetzungen die Nothwendigkeit des Versöhnungstodes doch noch retten, so kann es nur auf die Art geschehen, wie einige neuere Theologen besonders seit den Kantischen Begriffen gethan haben. Nach diesen Begriffen ist bekanntlich Gott überall nur da, um der Executor der Vollstrecker des moralischen Gesetzes zu seyn; wäre das moralische Gesetz nicht, und wäre es nicht ein Postulat unserer sittlichen Vernunft, daß die Glückseligkeit, der jede vernünftige Kreatur begehrt, nur an die Erfüllung dieses Gesetzes gebunden, und mit dieser Erfüllung in ein genaues Verhältniß gesetzt werde, so bedürfte es überhaupt keines Gottes. Einen andern als moralischen, — etwa gar einen natürlichen, physischen Zusammenhang zwischen Gott und den sittlichen Wesen gibt es nicht. Gott hätte also die Uebertretung allerdings unmittelbar und ohne weitere Vermittlung vergeben können; es hätte keiner Vermittlung bedurft. Warum hat er denn gleichwohl das Erleiden eines schmählichen Todes von Christo gefordert? Ein sonst verehrungswerther Theolog, der sich

aber der Einwirkung der Kantischen Begriffe eben auch nicht entziehen konnte, antwortet: damit aller Zweifel, den die der Menschheit unverdienter Weise widerfahrene Gnade gegen die Heiligkeit des Gesetzes hätte erregen können, niedergeschlagen, und die Ehre des Gesetzes, dem wenigstens auf diese Art doch genügt wurde, erhalten werde, mußte der Sohn Gottes sterben. Nach dieser Theorie war der Tod Christi nicht aus irgend einem objektiven Grund, er war nur unseres Bedürfnisses wegen nothwendig, nämlich nur, um die heilsame Ueberzeugung von der Heiligkeit des Gesetzes in uns zu befestigen, wodurch also der Zweck dieses Todes vollends ein bloß pädagogischer wird, wenn anders auch nur dieser erreicht wird, da Gott doch über den Sinn des Gesetzes sich hinweggesetzt hätte, welches sagt, daß nur der Schuldige für sich selbst, nicht aber ein Schuldiger für den andern, und noch viel weniger der Unschuldige für den Schuldigen leide. Wunderliche Veranstaltung, welche die Heiligkeit des Gesetzes von der einen Seite sicher stellen soll, während sie von der andern eben dieses Gesetz aufs schreiendste verletzt!

Wenn man also keine andern, nämlich keine wirklich objektiven Gründe des Todes Jesu finden kann, so wäre es immer besser, die Idee einer Versöhnung durch diesen Tod ganz aufzugeben, wenn gleich keine Kräfte unserer Textdreher, wie man sie nach Shakespeare nennen könnte, eigentlich aber Textverfälscher, es dahin werden bringen können, aus den Aeußerungen Christi und seiner Apostel die Behauptung hinwegzuschaffen, daß Christus nicht bloß für uns — zu unserem Besten —, sondern an unserer Statt (was bei jener Vorstellung ganz wegfällt) gestorben sey. Ich kann jene ganze Vorstellung nur pharisäisch nennen; besonders aber ist sie ganz antipaulinisch. So hoch wird das Gesetz im Neuen Testamente gar nicht angesehen, daß ihm Gott so viel Rücksicht schenkte. Merkwürdig ist nur, wie sich in dieser Vorstellung doch die Einsicht verräth, daß es allerdings eines von Gott relativ unabhängigen Princips bedarf, eines Princips, worüber er selbst nichts unmittelbar vermag, um zu erklären, warum der Friede nicht unmittelbar, nicht ohne vorausgehende Versöhnung, geschehen konnte. Um jenes

Princip oder jene Instanz zu gewinnen, wird das Gesetz personificirt, als hätte es eine von Gott unabhängige Gewalt.

Daß Christus an unserer Statt die Strafe erlitt, wäre nach unserer modernen Vorstellung im Grunde eine bloße Fiktion. Denn von Seiten Gottes war die Strafe eigentlich schon geschenkt und nicht nothwendig, Christus übernimmt sie eigentlich nur, damit wir nicht aus unserer Strafloſigkeit einen falschen Schluß zum Nachtheil des Gesetzes ziehen, — eigentlich also übernimmt er sie bloß zum Schein. Gerade so (man kann sich des Gleichnisses nicht enthalten) wie ehemals für einen jungen Prinzen ein Gespiele, den man zu diesem Zweck für ihn hielt, die körperliche Strafe leiden mußte, die jener verdient hätte, nur damit er den Ernst sähe. Ich führe dergleichen an, damit man sehe, wie es um jene gerühmte Orthodoxie beschaffen war, die manche gern wieder aufwärmen möchten.

Daß Christus an unserer Statt gelitten, ist nun einmal die entschiedenste Behauptung der christlichen Urkunden. Wenn man wirklich erklären will, muß man nicht damit anfangen, das zu Erklärende zu verfälschen, um es sich leichter zu machen. Je härter, je unbegreiflicher etwas ist (versteht sich, daß es erst urkundlich begründet seyn muß), desto mehr fordert die Erklärung zum Denken auf. Mir ist nicht darum zu thun, mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzustimmen. Ich habe kein Interesse, orthodox zu seyn, was man so nennt, wie es mir auch nicht schwer fallen würde das Gegentheil zu seyn. Mir ist das Christenthum nur eine Erscheinung, die ich zu erklären suche. Was aber der Sinn, die eigentliche Meinung des Christenthums sey, dieß muß nach den ächten Urkunden desselben gerade so beurtheilt werden, wie wir z. B. früher den Sinn der Dionysoslehre oder irgend einer andern mythologischen Idee nach den Aeußerungen der bewährtesten Schriftsteller zu bestimmen suchten. Das Nächste nun, wenn dieser Sinn z. B. des Todes Jesu erkannt worden, ist, daß wir für dieses Verhältniß eine objektive Erklärung suchen. Der Zweck des Todes Jesu wird durchaus so bestimmt, daß ein objektiver Grund desselben vorausgesetzt ist. Diesen zu erklären, ist aber unmöglich, wenn Gott zu der Menschheit

überhaupt bloß in dem ideellen Verhältniß als Gesetzgeber gedacht wird, wenn kein reelles Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen zuvor erkannt ist. Wenn in der Welt kein Gottverwandtes, kein zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip ist, wie kann er durch einen Vorgang in der Welt auf solche Weise verletzt seyn, daß nur ein so außerordentlicher Entschluß das Mißverhältniß aufheben konnte? Eine solche Verletzung läßt sich vor allem nur denken, wenn Gott selbst eine Natur, ein Leben ist. Dieses Leben hat nothwendig etwas Unauflösliches und Unverletzliches in sich; in dieser Unverletzlichkeit, Unantastbarkeit des göttlichen Lebens besteht eben seine Heiligkeit. Eine Verletzung, die nur auf eine so reelle Weise zu heilen ist, setzt auch eine ebenso reelle Verletzbarkeit voraus und läßt sich daher ebensowenig denken, wenn durch die Uebertretung des Menschen bloß etwas in ihm (dem Menschen), nichts aber in den objektiven Principien des Seyns und des durch Gott gesetzten Bestehens der Dinge sich verändert. Alle diese Voraussetzungen sind indeß noch sehr allgemeiner Natur, und würden nur hinreichen, die Nothwendigkeit einer Versöhnung mit Gott überhaupt begreiflich zu machen. Um aber die bestimmte Art und Weise zu begreifen, wie diese Versöhnung durch Christus bewirkt worden, bedarf es speciellerer Voraussetzungen, die zum Theil schon entwickelt worden sind. Ich will zu weiterer Bestimmung noch Folgendes hinzufügen.

Die Frage ist, warum bleibt es nicht bei der bloßen Menschwerdung, warum muß die Erniedrigung fortgehen bis zu jenem Aeußersten, bis zum schmählichen und schrecklichen Tod?

Wir setzen in der vermittelnden Potenz den Willen voraus, sich Gott gänzlich zu unterwerfen. Aber — sich Gott unterwerfen, hieß eben nur, jenem Princip des göttlichen Unwillens sich unterwerfen, diesem Gewalt über sich geben. Aber dieses Princip war die Ursache des Todes. Eben in der Nothwendigkeit des Todes zeigte es seine ganze Macht und Gewalt; der Tod war der Fluch, der durch die Sünde in die Welt gekommen war. Wollte also die vermittelnde Potenz dem göttlichen Unwillen sich ganz unterwerfen (ihn auf sich nehmen), so

mußte sie sich ihm unterwerfen bis zum Tode. Die Unterwerfung war ohne dieß keine vollkommene; sie war nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt. Nur indem sie bis zum Tode ging, war jeder Widerstand aufgehoben, die ganze Macht jenes Princips gebrochen. Denn indem die vermittelnde Potenz in der unwiderruflich und ohne Vorbehalt angenommenen Menschheit sich jenem Princip opfert, zum Opfer hingibt, hat es diesem alle fernere Ausschließung unmöglich gemacht. Denn wie sollte es noch ferner ausschließen das, was sich ihm hingegeben, alle Selbständigkeit geopfert hat? Nun besteht es aber selbst nur in der Ausschließung der vermittelnden Potenz, oder: jenes Princip ist nur eben darin und soweit der göttliche Unwille, als es die vermittelnde Potenz ausschließt, wenn ihm also diese (die Ausschließung) unmöglich gemacht wird, so ist es eben damit seiner Kraft beraubt, als Princip des Unwillens aufgehoben. Weil die vermittelnde Potenz ihr außer-ihm-Seyn aufgibt, muß es auch selbst sein Ausschließen der vermittelnden Potenz, d. h. es muß sich als Princip des Unwillens aufgeben, denn es kann als solches nur bestehen in der Ausschließung der vermittelnden, versöhnenden Potenz, aber da diese so sehr alle Spannung gegen es aufgibt, daß sie sich ihm bis zum Tode unterwirft, so hat das Princip seine Kraft eben dadurch verloren, es ist entkräftet, und es ist wörtlich wahr, was der Apostel sagt (Hebr. 2, 14): Christus ist menschlichen Fleisches und Blutes theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel. Denn dasselbe, was von Seiten Gottes das Gewollte desselben (Strafe) ist, ist zugleich das Gott Widerstrebende, Gott Feindliche, das eben in der Nothwendigkeit (dem Fluch) des Todes seine Gewalt hatte.

Sonst wird dieser Sieg auch als ein Verschlungenwerden jenes Princips vorgestellt. Nach der lateinischen Uebersetzung steht 1 Petri 3, 22: *καταπιὼν τὸν θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενώμεθα*, nachdem er den Tod verschlungen, damit wir Erben des ewigen Lebens würden. Verschlungen wird B von A, wenn B seiner Selbständigkeit gegen A beraubt wird. Die Ausschließung, die von Seiten

des tödtlichen Princips unaufheblich war, wird von Seiten der vermittelnden Potenz aufgehoben.

Dieß ist also der nach unsern allgemeinen Principien sich ergebende Aufschluß über den eigentlichen Zweck oder Sinn des Todes Jesu, und ich glaube, daß nach diesen letzten Auseinandersetzungen keine weitere Erläuterung nöthig ist. Denn daß Christus für die Menschen zur Erlösung derselben und an ihrer Statt gestorben, das hat nun weiter keine Schwierigkeit. Für sich selbst hatte er durchaus keine Nothwendigkeit zu sterben. Zwar durch jenes Princip des göttlichen Unwillens war auch er selbst von Gott ausgeschlossen, aber eben damit hatte er ein gegen Gott selbständiges Seyn, und er konnte auf gleichem Fuß mit Gott seyn, wenn er wollte. Daß ihm diese Ausschließung unerträglich war, war nichts Nothwendiges, sondern bloß die Folge seiner göttlichen, d. h. mit dem Vater einigen Gesinnung, denn ihn selbst konnte die Macht des Todes nicht erreichen, er war durch seine Natur über alles Leiden und alle Natur erhaben, ja noch mehr, er konnte, obwohl außer Gott, diese Ausschließung nicht als Ausschließung nehmen, also jenes tiefen Gefühls von Verlassenheit überhoben seyn, das am Kreuz in die Worte ausbricht: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Wie nun Christus nicht für sich selbst in der Nothwendigkeit war, sich seiner über alles concrete Seyn überhobenen Natur zu entäußern, und dem Leiden, ja dem Tod sich zu unterwerfen, so konnte von der andern Seite der Mensch nicht durch seinen Tod Erlösung sich schaffen. Denn er (der Mensch) war jenem Princip des göttlichen Unwillens ohnehin verfallen und völlig in dessen Gewalt. Gegen ihn war dieses Princip in seinem vollen Recht. Nachdem nun aber einmal durch Christi Tod die Macht dieses Princips völlig erschöpft war, so konnte der Mensch — zwar nicht unmittelbar, durch sich selbst, aber — in Kraft Christi, sofern er Christum anzog, wie der Apostel[1] sich ausdrückt, insofern konnte auch er seine Wiederversöhnung mit Gott finden. Er konnte, sage ich, denn zuvor war ihm jedes unmittel-

[1] Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

bare Verhältniß zu Gott versagt. Diese Freiheit, diese Möglichkeit hat ihm Christus erworben, wie im Evangelium Johannis[1] gesagt ist: die ihn annahmen, denen gab er die Macht (ἐξουσίαν), die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, d. h. das göttliche Leben in sich wiederherzustellen.

Was also der Mensch für sich selbst nicht vermochte und Christus für sich selbst nicht nöthig hatte (er konnte jenes Princip des Unwillens gewähren lassen, wenn er nicht in der Menschheit die verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherstellen wollte), das hat Christus an des Menschen Statt und also auch für ihn gethan. Christus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menschen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichsam, so daß der Vater in dem Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum den Sohn erblickt.

[1] 1, 12.

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Nachdem nun in dem Bisherigen der Sinn und Zweck des Todes Jesu erklärt worden, so bleibt noch die Frage übrig, welche Veränderung in diesem Tod mit der Person Christi vorgegangen. Zwar scheint sich dieß von selbst zu verstehen, Christus ist als vollkommener Mensch, und er ist daher auch keines anderen Todes gestorben, als den jeder Mensch stirbt. Wenn also eine Frage deßhalb aufgeworfen wird, so ist es nur, weil eben auch das nicht allen klar ist, was mit dem Menschen im Tode vorgehe. Ueber die Natur des Todes sind aber eigentlich nur zwei Vorstellungen möglich: die erste, nach welcher angenommen wird, daß die zwei Bestandtheile, aus denen der Mensch im Leben zusammengesetzt sey, Seele und Leib im Tod getrennt werden. Allein um alles andere, was diese Ansicht gegen sich hat, beiseit zu setzen, so ist es schon dem natürlichen Gefühl zuwider, sich zu denken, daß der Mensch nur einem Theile nach, und daß nicht der ganze Mensch, nicht der Mensch seinem ganzen Esse nach fortdaure. Es würde jener natürlichen Empfindung angemessener seyn zu sagen, daß es eine andere Art des Seyns ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, eine andere, in welcher er dort fortdauert, daß es aber immer der ganze und selbe Mensch ist, welcher in der einen und in der andern Art des Seyns als fortdauernd gedacht werden muß. Ohne diese Annahme möchte es auch um die Identität des Bewußtseyns in diesem und dem folgenden Leben sehr zweideutig aussehen. — Die gewöhnliche Vorstellung, welche den Tod als eine Scheidung von

Seele und Leib ansieht, betrachtet den Körper wie eine Erzstufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeschlossen und verborgen ist; der Tod ist der Scheidungsproceß, der die Seele von dieser sie einschließenden und umgebenden Materie befreit und sie rein und in ihrer Lauterkeit darstellt. Die andere Vorstellung würde eher geneigt seyn, die Wirkung des Todes mit jenem Proceß zu vergleichen, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man sich, daß in das Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in sich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in diesem Extrakte fortdaure, sieht man daraus, daß auch die ätherischen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder schwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingenesie behaupten sogar, daß die Tropfen von Melissenöl auf Wasser gegossen wieder die Gestalt des Melissenblattes annehmen, ich selbst habe dieß nicht gesehen und lasse es dahingestellt, obgleich die bekannten Erscheinungen, welche der Kampher im Conflikt mit Wasser, und die ebenso bekannten, welche einige flüssige ätherische Oele in demselben Verhältnisse zeigen, jedenfalls ein eigenthümliches inneres Leben derselben verrathen und beweisen, daß sie nicht ein getödtetes, sondern ein nur vergeistigtes Leben sind. Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine Essentification seyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird[1]. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben, ganz als der er Ist. Nach dem Tode ist er bloß noch Er selbst. Darin liegt das Erfreuliche des Todes für den einen, das Erschreckliche für den andern. Das zufällig Gute, von dem hier das Böse, das zufällig Böse, von dem das Gute zugedeckt war, beides verschwindet. Dieses Essentificirte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muß ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher seyn als der gegenwärtige Leib,

[1] Diese Idee hatte der Verfasser schon im Jahre 1811 in einem öffentlich gewordenen Condolenz-Briefe an seinen Freund, den Präsidenten Georgii in Stuttgart, ausgedrückt. D. H.

der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Theile nur ein zusammengesetztes und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erste, noch durch keine Reflexion gestörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, daß man ein abgeschiedenes Wesen, inwiefern man es erscheinen läßt, einen Geist nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt sich also dabei den ganzen Menschen, nur vergeistigt, essentificirt.

Die Frage wegen des Zustandes Jesu unmittelbar nach dem Tode bietet daher keine Schwierigkeit dar, besonders wenn man sich zugleich gegenwärtig erhält, daß das Subjekt in jedem dieser verschiedenen Zustände ein und dasselbe bleibt. Dasselbe Subjekt, das als sichtbarer Mensch oder dem Fleische nach gestorben ist, dasselbe Subjekt lebt nach dem Tode als Geist, wie Petrus [1] sich ausdrückt: getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig erhalten im Geist, in welchem (setzt er alsdann hinzu) er auch hinging zu den in Verwahrung gehaltenen Geistern, die einst nicht geglaubt hatten, da die göttliche Langmuth zuwartete in den Tagen Noahs. Dieß ist die berühmte Stelle, welche zu der Lehre vom descensus Christi ad inferos Veranlassung gegeben. Für unsere Entwicklung ist die Stelle in anderer Hinsicht bedeutend. Wenn wir fragen, wer die sind, die nicht geglaubt haben, so sind es unstreitig die in der Sündfluth umkamen. Nun habe ich früher anderwärts (in den Vorlesungen über Philosophie der Mythologie [2]) die Sündfluth nachgewiesen als Erscheinung des Uebergangs von dem ersten und ältesten Menschengeschlecht, das noch kein Verhältniß zu der zweiten Potenz hatte, zu dem zweiten Menschengeschlecht, dessen Bewußtseyn in Bezug zu der vermittelnden Potenz trat. Dieser Uebergang war ebensowohl Uebergang zur entschiedenen Mythologie auf der einen, als zur Offenbarung auf der andern Seite. Denn alle Offenbarung ist nur durch die zweite Potenz vermittelt. Die, welche nicht geglaubt hatten zur Zeit Noahs, waren also die, welche in ein Verhältniß zu der zweiten Potenz nicht eingehen wollten — diese waren damit nicht bloß von der Mythologie,

[1] I, 3, 18.

[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 149. D. H.

sondern ebensowohl von aller Offenbarung abgeschnitten. An dieses untergegangene Menschengeschlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz gehabt und nur im ersten Princip gelebt hatte, in dem es stolz und ungekränkt lebte (denn seine ausschließliche und grausame Natur offenbart das erste Princip erst im Gegensatz zu der zweiten Potenz[1]), an dieses untergegangene Menschengeschlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz, aber eben damit auch nie zum Erlöser gehabt hatte, wurde nun gedacht: dieses habe, wie der Apostel sagt, der Geist Christi heimgesucht und sich ihm verkündigt. Wenn es heißt: Christus habe den Geistern ἐν φυλακῇ gepredigt, so braucht φυλακή nicht gerade als Gefängniß verstanden zu werden. Es kann auch nur heißen, daß jenem Geschlecht der ältesten Zeit in der Hinsicht auf Christi künftige Erscheinung ein Zwischenzustand vergönnt wurde, in dem es bewahrt wurde auf den künftigen möglichen Glauben. — Ich füge dem zuletzt Gesagten noch die Bemerkung bei: Wenn man die Worte, mit denen die Erzväter, wie sie sagen, in die Grube hinabsteigen, wenn man die Aeußerungen, welche selbst noch in den Psalmen über den Scheol, den Aufenthalt der Todten, vorkommen, wohl erwägt, so wird man zugestehen müssen, daß auch das Verhältniß der Abgeschiedenen nicht in allen Zeiten dasselbe war, und auch hierin eine göttliche Oekonomie waltet. Auch in der Geisterwelt muß ein Altes und ein Neues Testament unterschieden werden; solange Christus nicht erschienen und gestorben war, konnten die Gläubigen des A. T. auch nach dem Tode zwar in einem verschiedenen Maß erleuchtet und beseligt durch die Erwartung der künftigen Erlösung, aber doch reell noch immer nur in einem exoterischen Verhältnisse zu Gott stehen.

Bereits zwei Stadien des menschlichen Gesammtlebens hatte also der große und allgemeine Erlöser nun durchlebt. Das, welches der Mensch in dem gegenwärtigen Leben zurücklegt, hatte auch er von der Empfängniß bis zum Tode zurückgelegt. Nach dem Tode hatte er das Leben in der Geisterwelt angetreten. Aber er sollte uns völlig und in allem gleich seyn. Um für uns der wahre Vorgänger und Heer-

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 183. D. H.

führer zum ewigen Leben zu werden, wie er ausdrücklich genannt wird [1]. Damit in *seiner* Person das ganze menschliche Leben durchlaufen werde, sollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menschlichen Daseyns sichtbar in sich darstellen. Denn nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm bestimmten Einheit wieder gelangen. Die erste ist das gegenwärtige Leben, welches sein Leben in *sich*, und eben darum das Leben der freiesten Bewegung ist. Die andere ist das nächstkünftige Leben, das ein Leben der Unbeweglichkeit, des an *sich* Gebundenseyns — wir könnten sagen, des Seynmüssens — ist; wo auf das Können das bloße *Seyn* folgt, das Können erloschen, unwirksam geworden, und die Nacht eintritt, wo niemand wirken kann. Hier wird es darauf ankommen, welchen *Schatz* der Mensch mit sich bringt; was er gesäet, wird er erndten. Aber es kommt eine dritte Zeit oder Periode, wo das geistige Seyn wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Könnens, der freien Bewegung, welches das des gegenwärtigen Lebens ist, wieder aufgenommen wird. Dieser dritte Moment ist was eben darum als künftige allgemeine Auferstehung von den Todten und zwar als Auferstehung des Fleisches gelehrt wird.

Ich will mich über diese drei Momente oder Zustände des menschlichen Gesammtlebens hier noch weiter erklären [2]:

Wenn dem gegenwärtigen Leben des Menschen ein anderes folgt, das mit jenem zwar hinsichtlich des identischen Selbstbewußtseyns dasselbe, hinsichtlich seiner anderen Bestimmungen aber ein wirklich *anderes*, ja, wie zum voraus zu erwarten, entgegengesetztes ist, so sind damit in Ansehung des Menschen vorerst *zwei* wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen. Da diese Zustände als zwei einander sich ausschließende Zustände sich folgen sollen, so muß zwar in jedem etwas seyn, das in dem anderen nicht ist und nicht seyn kann, d. h. es muß wischen beiden eine wahre Antithese stattfinden. Zugleich aber, da sie doch aufeinander und zwar unverbrüchlich nothwendig folgen, müssen

[1] Hebr. 2, 10.

[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 475, Anm. D. H.

sie sich zur gegenseitigen Ergänzung gereichen, d. h. in der Idee oder Natur des Menschen sind eigentlich beide Zustände als eins und ungetrennt gesetzt; wenn sie daher als getrennt erscheinen, so kann dieß nicht vermöge seiner bloßen Natur oder Idee, es kann nur in Folge eines besonderen Ereignisses so geworden seyn. Um aber nun die Fortdauer des Menschen vollständig zu denken — eben wegen der Einseitigkeit und daher auch Endlichkeit beider Momente ist ein dritter nothwendig zu denken (wie überhaupt zu jeder Succession Dreiheit gehört a) unrechter Zustand, b) Negation des unrechten, c) Erreichen des rechten, seyn sollenden). Dieser dritte Zustand, der nothwendig, wenn Fortdauer überhaupt, dieser, wenn der erste der eines einseitig-natürlichen, der zweite der eines einseitig-geistigen Lebens ist, kann nur der eines geistig-natürlichen Lebens seyn, d. h. eines Lebens, in welchem das natürliche ins geistige erhöht ist. (Da aber das jetzige, sichtbare Universum das geistige ausschließt, so kann dieser dritte Zustand nicht eintreten als in Folge einer allgemeinen — auch zugleich moralischen — Krisis).

Das gegenwärtige Leben des Menschen ist eben nur sein natürliches, also es ist nicht sein ganzes Leben, es ist ein wesentlich einseitiges, es ist das Leben des ἄνθρωπος ψυχικός. Wie hoch der natürliche Mensch sich dünke, wie hoch er sich wirklich oder in bloß schwärmerischer Einbildung erhebe, selbst das geistigste Leben, das er führt, steht doch unter dem Gesetz und in der vollkommensten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Ich sage nicht, daß das geistige in dem gegenwärtigen gar nicht da ist (das wäre eine völlige Trennung), aber das geistige Leben ist nur soweit da, als das natürliche ihm da zu seyn verstattet, dieses also ist das dominirende, das herrschende. (Subjektiv hat der Geist wohl das Uebergewicht schon hier, aber nur subjektiv; objektiv ist der Geist selbst der Natur unterworfen — Wechsel von Schlaf und Wachen — Nothwendigkeit von Speise und Trank —). Es ist eine Coexistenz, aber die umgekehrte von der, die seyn sollte. Das natürliche sollte das latente, verborgene seyn, das geistige das offenbare. Nun ist es umgekehrt, das natürliche ist das offenbare,

und das geistige ist das verborgene. Die zwei Principien, das natürliche, *aus* dem, das geistige, *in* das der Mensch geschaffen ist, haben sich in *successive* (einander ausschließende) Potenzen des menschlichen Lebens verwandelt, so daß derselbe ganze und übrigens unzertrennliche Mensch zuerst unter der Potenz oder dem Exponenten des bloß natürlichen Lebens, *hierauf* unter dem des geistigen gesetzt wird. Das künftige Leben verhält sich also nur als eine *höhere Potenz* des gegenwärtigen, aber eben darum ist es so nothwendig gesetzt, als das gegenwärtige gesetzt ist. Es ist insofern eine dem Menschen durch sein in der Schöpfung gesetztes Wesen auferlegte Nothwendigkeit, daß, *wenn* er unmittelbar und zuerst das natürliche Leben lebt, er hierauf ebenso einseitig das geistige Leben, das Leben unter der Herrschaft der geistigen Potenz lebe, um erst in einer dritten Stufe natürliches und geistiges Leben, wie sie es ursprünglich seyn sollten, wieder in eins zu bringen.

Jener letzte, in die Freiheit des Menschen gestellte Akt, von dem wir gleich anfangs[1] sprachen, dieser war erforderlich, um im ursprünglichen Menschen natürliches und geistiges Leben in eine fortan unauflösliche Verbindung zu bringen. Statt dessen sind nun offenbar geistiges und natürliches Leben im Menschen in ein solches Verhältniß getreten, daß sie actu sich gegenseitig *ausschließen*. Dieß ist jedoch die Folge einer bloß zufälligen That oder der bloß zufälligen Abweichung des Menschen von seinem wahren Ziel, diese aber kann das wahre, einmal durch die Schöpfung gesetzte Wesen des Menschen nicht aufheben. Der Mensch fällt zwar unmittelbar und zuerst dem bloß natürlichen Leben anheim; in diesem natürlichen Leben, und soweit er diesem unterworfen ist, steht er auf gleicher Stufe mit den Dingen, ist wie diese dem Werden, der Veränderung, zuletzt dem Tode unterworfen. Aber eben hier, wo er dem bloß natürlichen Leben anheimfällt, tritt jene Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit seines ursprünglichen Wesens hervor, welche nicht zugibt, daß natürliches und geistiges Wesen völlig und absolut getrennt werden, sondern ihm, ob er gleich dem natürlichen anheimfällt, das geistige vorbehält. Indem er unter dem Gesetz des natür-

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 358 ff. D. H.

lichen Lebens (dem Gesetz der Sünde und des Todes, wie der Apostel[1] sagt), ist das Leben des Geistes ausgeschlossen, also beide können nicht simultan, nicht zugleich seyn, aber dieß verhindert nicht, daß der Mensch das geistige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in seinem folgenden Zustand lebe, und daß die Seynsweisen, die er nicht als simultane vereinigen konnte, für ihn zu successiven werden, wobei es denn von selbst sich versteht, daß das natürliche Leben vorausgehe, das geistige folge.

Es kann auffallen, daß wir das zweite Leben ebenso als ein einseitig geistiges, wie das erste als ein einseitig natürliches bestimmt haben. Aber nur ein solches, das natürliche Leben ganz absorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Daseyn, in welchem also das natürliche Princip, d. h. die Potenz des Andersseyns, die Potenz der freien Bewegung eigentlich zur Impotenz gebracht wird, nur ein solches Leben kann als Compensation des ersten gelten, in welchen ebenso das Geistige zur relativen Impotenz gebracht war. So bestimmt können die beiden Zustände schlechterdings nicht coexistiren; soll also der folgende Zustand gesetzt, so muß der vorhergehende aufgehoben werden, d. h. der Mensch muß dem natürlichen Leben nach sterben (weit entfernt also, daß, wie in anderen Systemen oder Ansichten der Tod ein Einwurf gegen die Unsterblichkeit ist, ist er selbst ein nothwendiges Element der Fortdauer). Nachdem der Mensch jene Potenz einer neuen Bewegung, jene Potenz des Andersseyns, die in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Wirkung gesetzt hat, so ist der Tod, durch den diese Potenz in einen Zustand völliger Verneinung gesetzt wird, allerdings eine Strafe, jener Zustand von Verneinung allerdings ein Zustand von Beraubung. Das Christenthum ist natürlich genug, um den Tod, ob er gleich nach eigner Lehre des Christenthums nur Uebergang zu einem andern Leben ist, als Vergeltung einer Schuld, als Strafe, und jenen negirten Zustand, jene Nacht (wie es sich ausdrückt), da niemand wirken kann, als eine wirkliche Privation anzusehen. — Aber auf diese Weise, wird man sagen, leiden beide, der Gerechte und

[1] Röm. 8, 2.

der Ungerechte. Allerdings, antworte ich, aber das Leiden beider ist ein sehr verschiedenes. Denn denjenigen, welche hier vielmehr dieses materielle Leben als eine Privation empfunden und so viel möglich geistig zu leben gesucht haben, denen wird das, was an sich allerdings eine Beraubung ist, keine Beraubung seyn, sie werden sie nicht als solche, sie werden vielmehr diesen Zustand nur als einen ihnen vollkommen zusagenden, als ein Ruhen im Herrn empfinden. Diejenigen dagegen, welche sich hier mit Lust in das materielle Leben versenkt haben, werden auch dort, um wieder den Ausdruck des sterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. sie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin bestehen, daß ihnen ein Leben angemuthet ist, dessen sie völlig unfähig sind, dessen Keim sie auf jede Weise und mit dem absichtlichsten Bemühen in diesem Leben zu ersticken bestrebt waren.

Noch auf andere Art.

Der gegenwärtige Zustand des Menschen ist dadurch geworden, daß er von dem universellen Leben, in das er geschaffen war, sich abgebrochen und in das besondere sich versenkt hat, für das ihm die gegenwärtige Welt jede Freiheit und jeden Spielraum gewährt. Aber in einem folgenden Zustand wird er in das universelle Leben zurückgenommen; hier ist für seine Eigenheit kein Raum zum Wirken mehr, nicht daß sie völlig aufgehoben wird, sondern nur daß sie nicht mehr wirken kann. Wer sich nun in dieses besondere Leben verloren, wird sich auch in dasselbe zurücksehnen, aus dem geistigen Zustand wieder in den materiellen zu gelangen suchen, etwa wie der Wein, der auch ein Abgeschiedener, ein Geist ist, wenn er nur einen geringeren Grad von Geistigkeit erlangt hat, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, schwer wird, d. h. sein geistiges Leben wieder zu materialisiren sucht. Nachdem nun aber der Mensch einmal das besondere Leben, das ihm nicht bestimmt war, an sich gerissen, und factum infectum fieri nequit, nachdem dieses natürliche (das besondere Leben) zwar das Hindurchgehen durch den Tod als Strafe erhalten, aber eben damit auch anerkannt ist, so ist es nothwendig, daß ein zweiter, und ebenso daß (jenen

beiden entgegengesetzten Zuständen) ein dritter folge, wo auch das besondere Leben aus seiner früheren Verneinung wiederhergestellt wird, der den Menschen verstattet, das universelle Leben zugleich als ein besonderes zu besitzen, und umgekehrt als besonderes Wesen zugleich das allgemeine zu seyn. Diese Zukunft liegt aber in solcher Ferne von unserem gegenwärtigen Seyn, daß wir wenigstens die ganze Folge der dazwischen liegenden Entwicklung durchlaufen haben müßten, um von diesem letzten Zustand einen bestimmteren als den eben angegebenen Begriff aufzustellen. Es ist daher gewiß nicht umsonst, daß das Christenthum jenen dritten Zustand, den wir als die dritte Potenz des menschlichen Gesammtlebens bestimmen, entschieden anerkannt durch die sogenannte Auferstehung von den Todten, welche ja nur eine Wiedererweckung des besonderen und natürlichen Lebens zu neuer und nun ewig bleibender Wirkung seyn kann, indem nun natürliches und geistiges Leben, nachdem jedem für sich zu seyn verstattet wurde, erst auf absolute, unauflösliche Weise in Eins gebracht sind.

Durch diese Theorie ist zugleich, und zwar auf eine verständliche, einleuchtende — ich kann sagen, natürliche Weise — das begriffen, was die alte Metaphysik als Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erreichen suchte. Allein nur mit Voraussetzungen der positiven Philosophie war es so zu begreifen. Wenn die gegenwärtige Welt die logisch nothwendige Folge der höchsten Idee ist, so ist sie auch eine ihrer Natur nach ewige Folge — es kann alsdann keine andere Welt und keine andere Zeit außer ihr geben, diese Welt und diese Zeit ist die einzige, die Unsterblichkeit muß also auch in diese hereinfallen. Nun aber, wer die Aufgabe versteht, und sich nicht mit einem bloßen Blendwerk abfinden lassen will, verlangt, daß ihm eine Fortdauer nach dem Tode, d. h. nach der Negation dieser Zeit und dieser Welt, bewiesen werde, und er sagt eben damit, daß diese Welt eine andere Welt außer sich hat, daß sie also als diese nicht eine nothwendige, sondern eine zufällige ist. Wenn dem gegenwärtigen Leben ein anderes folgt, so sind hiemit zwei wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen, und es ist daher höchst naiv, wenn Hegel

in seiner Encyclopädie unter anderm der alten Metaphysik auch den Vorwurf macht, sie habe die Unsterblichkeit in der Sphäre aufgesucht, wo die Zeit ihre Stelle habe. Sie mußte sie wohl da aufsuchen, wenn sie wirkliche Unsterblichkeit wollte, denn diese läßt sich ohne eine wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zustand, von denen keiner der andere ist, die sich sogar ausschließen, gar nicht denken.

Uebrigens hat schon die alte Metaphysik eingesehen, daß es nicht bloß darauf ankommt, ob die Seele nach dem Tode fortdauern werde[1]. Es muß nicht das bloße nicht Sterben, es muß die Unsterblichkeit der Seele, d. h. daß sie vermöge ihrer Natur und also nothwendig fortdaure, bewiesen werden. Hier lag es nun ganz nahe, so zu schließen: Wenn die Fortdauer des Menschen nach dem Tode eine nothwendige ist, so kann der Tod selbst nur etwas Zufälliges seyn; es mußte also vor allem darauf ankommen, den Tod als ein Zufälliges zu begreifen, was durch unsere Ableitung geschehen ist. Die alte Metaphysik wollte die Unzerstörlichkeit der Seele dadurch beweisen, daß sie die Seele zu einem Ding machte, welches von den körperlichen sich nur dadurch unterscheide, daß es nicht, wie diese, ein zusammengesetztes sey. Aber wenigstens ist die Seele kein Einfaches im bloß verneinenden Sinn, sondern ein Ganzes zusammengehöriger Funktionen und Thätigkeiten. Wenn also eine dieser Funktionen der Seele nach der andern erlischt, oder das sie zu einer Gesammtwirkung verknüpfende Princip sich immer mehr abschwächt (wie wir es bei zunehmendem Alter sich abschwächen sehen), so könnte auf diese Art die Seele ihrer Unkörperlichkeit ohnerachtet doch aufgelöst werden. Vermöge derselben (vermöge der bloßen Unkörperlichkeit) könnte ferner die Seele auch nur ein vom Körper unter-

[1] Diejenigen Unsterblichkeitsbeweise freilich, die von der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes hergenommen sind, reichen nicht weiter, als glaublich zu machen, daß der Mensch fortdauern werde. Selbst aus dem von Kant so sehr angepriesenen moralischen Beweisgrund würde aber (um alle anderen Bedenklichkeiten gegen ihn zu übergehen) im besten Falle nur so viel folgen, daß jeder Mensch nach dem Tode so lange lebe, bis er die ihm gebührende Belohnung oder Bestrafung erhalten; weiter würde der Beweis nicht gehen.

schiedenes Princip seyn, das, solange seine Beziehung zu dem Körper dauerte, diesen beseelte und in diesem Bezug selbst individuelle Eigenschaften annähme, aber, wenn dieser Bezug durch Zerstörung des Körpers aufhört, in seine Allgemeinheit zurückginge. Allerdings aber beruht die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens auf einer Indissolubilität, aber auf einer Indissolubilität der drei Momente: a) natürliches, b) geistiges, c) natürlich-geistiges Leben; diese sind so unauflöslich vereinigt dargestellt, daß der Mensch, sowie der erste dieser Zustände gesetzt ist, nothwendig auch den zweiten und den dritten leben wird, und da er simultan sie nicht leben kann, successiv durch sie hindurchgeht.

Auch das menschliche Leben Christi wurde also erst dadurch zu einem vollständig-menschlichen, daß es diese drei Momente durchging: 1) Erscheinung im Fleisch, 2) Verweilen in der Geisterwelt, 3) Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Von den drei Tagen, welche vom Tode Christi an bis zu seiner Auferstehung gerechnet werden, gehörte der erste noch großentheils seinem Leben in dieser Welt an, den mittleren brachte er ganz in der Geisterwelt zu, der dritte war der Tag der Auferstehung. Die Auferstehung Christi war der entscheidende Beweis der Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung, und daß er sich von seiner Gottheit nichts als die göttliche Gesinnung, den göttlichen Willen vorbehalten. Durch das freiwillige Aushalten in der Menschheit auch im (nach dem) Tode — durch dieses allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menschliche Seyn in ihm, und damit das menschliche Seyn überhaupt wieder anzunehmen. Diese Wiederannahme ging eben in der Auferstehung Christi vor sich, oder vielmehr, die Auferstehung Christi war nichts anderes als die Wirkung dieser vollständigen Wiederannahme; darum heißt es auch, Christus sey für unsere Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung wieder auferweckt worden [1], d. h. zum Erweis, daß die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht sey.

Nach der ächt-christlichen Ansicht sind es nicht eigentlich die einzelnen menschlichen Handlungen oder Thaten, es ist der ganze gegen-

[1] Röm. 4, 25. vergl. 5, 5 ff.

wärtige Zustand des Menschen, der in Gottes Augen verwerflich ist, denn dieser ganze Zustand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dieß fühlen, weil der Mensch das Bewußtseyn hat, daß er allem Wollen und Thun voraus Gott mißfällig ist, so führt dieß zu jener desponsio animi, jenem Unglauben, wo ihm all sein Thun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch thue, könne er Gott nicht gerecht seyn. Darum ist es dem Menschen unmöglich, sich in seinem Thun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es ist ihm unmöglich, ehe diese Last, worunter er gleichsam geboren ist, von seinem Herzen genommen ist. Den wahrhaft guten Werken muß daher die Rechtfertigung vorausgehen; es gibt höchstens Angst vor dem Bösen, aber es gibt keinen Muth zum Guten ohne vorausgegangene Rechtfertigung. Nur erst wenn der ganze gegenwärtige Zustand gerechtfertigt ist, kann es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unser einzelnes Thun, weil unsere ganze Existenz in Gottes Augen verwerflich ist, darum können uns auch nicht unsere Werke, sondern es kann uns nur derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unsere ganze Existenz gerecht, genehm gemacht hat, d. h. Christus. Dadurch, daß Christus auferstanden, d. h. daß er nicht einmal Mensch geworden, und dann aufgehört hat Mensch zu seyn, daß er fortwährend und ewig Mensch ist, — dadurch ist uns die Gabe der Rechtfertigung, die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης[1] geworden, und also auch unser gegenwärtiger von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können[2], fern von jenem trübsinnigen, selbstquälerischen Christenthum, das nur ein gänzliches Mißkennen dessen, was Christus für uns gethan, uns auferlegen kann.

Den Hergang der Auferstehung betreffend, so will ich darüber nur Folgendes bemerken, was Aufmerksamen schon hinlänglich seyn wird, weiter zu denken. In der Auferstehung geht in einem noch engern Sinn eben das vor, was in der Menschwerdung, doch mit folgendem

[1] Röm. 5, 17.

[2] Man vergl. hiezu die 24. Vorlesung in der Einleitung in der Philosophie der Mythologie, besonders S. 568. D. H.

Unterschied. Der Menschgewordene verbindet mit sich den h. Geist, aber im Tod, wo er erst seine Selbstheit ganz opfert (in der völligen Exspiration), wird der h. Geist zum Geist Christi selbst, und ist nun das Auferweckende des Menschgewordenen, daher ist Christus in Kraft des h. Geistes ebensowohl gestorben als auferstanden [1], und es ist der Geist, d. h. die ganze Gottheit (ἡ δόξα τοῦ πατρός, Röm. 6, 4.), die ihn erweckt hat. Damit dieß geschehe, darum mußte auch Christus im Tod uns ganz gleich, das heißt zu jenem Zustand der Exspiration aller Selbstheit gebracht werden, in dem er bloß noch abgeschiedener Geist war. Nach der Auferstehung ist der Mensch Christus für sich allein der ganzen Gottheit gleich; in ihr ist zugleich der ursprüngliche Mensch, von dem gesagt ist, daß er die δόξα τοῦ θεοῦ durch den Fall verloren, in herrlicherer Weise hergestellt. Da diese δόξα im Menschen Christo wiederhergestellt, so ist sie durch ihn auch dem Menschen wiedergebracht, und eben jene Wiederannahme der menschlichen Natur in Christo vermittelt nun die künftige Wiederannahme derselben in der allgemeinen Auferstehung. Wir sind in ihm gestorben, so werden wir auch in ihm leben, nämlich, inwiefern wir uns wirklich in die Gemeinschaft seines Todes begeben. Denn denen, die nicht wahrhaft mit ihm, oder, wie dieß auch ausgedrückt wird, in ihm gestorben sind [2], denen kann die Wiederauferweckung nicht zum ewigen Leben, sondern, da sie leben, ohne wahrhaft leben zu können, nur zum ewigen Sterben gereichen, so daß der Moment des Todes für sie ein bleibender ist, sich zur Ewigkeit ausdehnt.

Die Auferstehung Christi ist das entscheidende Factum dieser ganzen höheren, vom gemeinen Standpunkt freilich nicht begreiflichen Geschichte. Thatsachen wie die Auferstehung Christi sind wie Blitze, in welchen die höhere, d. h. die wahre, die innere Geschichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt. Wer diese Thatsachen hinwegnimmt, verwandelt sich die Geschichte in eine bloße Aeußerlichkeit, das, was ihr Halt, Werth und ihre einzige Bedeutung gibt, ist mit jenen Factis zugleich

[1] Röm. 8, 11. (vergl. 1, 4) und Hebr. 9, 14.
[2] Röm. 6, 5. 8. 14, 11, cf. 2 Tim. 2, 11. Offenb. 14, 13.

hinweggenommen, und wie öd, leer und todt, wie alles göttlichen Inhalts beraubt, erscheint die Geschichte, wenn sie ihres Zusammenhangs mit jener inneren göttlichen, transscendenten Geschichte beraubt ist, welche eigentlich erst die wahre Geschichte, die Geschichte κατ' ἐξοχήν ist! — Außer dem Zusammenhang mit dieser ist zwar eine äußere, gedächtnißartige Kenntniß der Begebenheiten, aber eigentlich nie der wahre Verstand der Geschichte möglich. Wer auf jenem rein äußerlichen Standpunkt, getrennt von jener inneren Geschichte, die Geschichte ansieht, sieht sie freilich auch an, aber wie der Pöbel oder gemeine Haufe die relativ-großen Ereignisse einer an Begebenheiten reichen Zeit ansieht, während er von dem eigentlichen Zusammenhang, der inneren Geschichte, dem wahren Hergang nichts weiß, der nur denen bekannt ist, die an der Quelle der Ereignisse selbst gestanden haben. Die äußere Geschichte nicht aufzulösen in jene höhere, aber ihren Zusammenhang mit dieser zu erhalten, dieß muß unter anderm auch eine der Wirkungen seyn einer — Philosophie der Offenbarung. Daß solcher Thatsachen, durch welche der innere Zusammenhang äußerlich hervortritt, nur wenige sind, dieß kann wohl keinem denkenden Geist ein hinlänglicher Grund scheinen, sie in Zweifel zu stellen, es wäre denn daß er den inneren und höheren Zusammenhang der Dinge überhaupt nicht anzuerkennen vermöchte, und der Meinung wäre, daß alles bloß äußerlich, blindlings zusammenhange, eine Meinung, die man ihm wohl lassen, aber um die ihn niemand beneiden kann.

Es könnte nun vielleicht nöthig scheinen, daß wir uns auch über den eigentlichen Zustand Christi nach der Auferstehung oder von der Auferstehung an bis zu seinem Hinweggang aus der sichtbaren Welt erklärten. In der That sind auch darüber verschiedene Fragen aufgeworfen worden, allein es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf sich zu erklären, nicht darum, daß es schlechterdings unmöglich wäre, sondern weil das, wofür in menschlicher Erfahrung (und hier ist von einem Erfahrungsgegenstand die Rede) kein Analogon vorhanden ist, doch nie ganz verständlich gemacht werden kann. Sollten wir z. B. über die Beschaffenheit des in der Auferstehung verklärten und verherr-

lichten (d. h. keiner ferneren Auflösung unterworfenen) Leibes Christi etwas aussprechen, so hieße dieß unserer eignen Erfahrung vorgreifen. Der Apostel sagt[1], daß Christus einst unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe: wir müßten also zunächst fragen, worin die künftige Verklärung unsers eignen Leibes bestehe, oder wie dieser beschaffen seyn möchte. Hierüber uns zu äußern, müßten aber Fragen über das Verhältniß der Materie zu den höheren Potenzen vorausgehen, für welche in der gegenwärtigen Entwicklung kein Raum ist. Das Vergangene wird gewußt — das Zukünftige geglaubt. So viel aber ist gewiß: nachdem einmal eine äußere, außergöttliche Welt zugelassen und in Christo gebilligt ist, kann die letzte Absicht nur seyn, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich seyn sollte — nach der Intention der ersten Schöpfung sollte alles *in* Gott beschlossen seyn, weil aber das, was ursprünglich seyn sollte, nie aufgegeben werden kann, so kann die letzte Absicht nur seyn, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich seyn sollte, in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt, daß der Mensch, der innerlich rein geistiges Wesen, auch *äußerlich* ein rein geistiges Wesen werde.

Darin unterscheidet sich die christliche Ansicht von allen bloß rationell-philosophischen *kahlen* Unsterblichkeitslehren, daß diese, wenn sie auch eine Fortdauer und ein künftiges Daseyn des Menschen zugeben oder behaupten, daß sie gleichwohl diesem Daseyn kein wahres Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wissen, besonders wenn sie dieses Daseyn völlig von der Natur sich losgerissen denken, während es doch schlechterdings nothwendig ist, daß, nachdem die Natur sich für den Menschen getrübt hat und ihm undurchsichtig geworden, auch sie in einem künftigen Zustand ihm sich verkläre, Aeußeres und Inneres einst in Einklang gesetzt, das Physische so dem Geistigen untergeordnet werde, daß der Leib die Natur eines geistigen Leibes, eines *σώματος πνευματικοῦ* annimmt, wie es von dem Apostel (1 Cor. 15, 44) genannt wird, womit zugleich eine weit größere und der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, angemessenere Auseinandersetzung verbunden seyn wird, als es in der

[1] Phil. 3, 21.

ursprünglichen Einheit möglich gewesen wäre. Der Mensch, der die erste Prüfung bestanden, den Ort behauptet hätte, an den er erschaffen war, wäre — verglichen mit dem, was wir jetzt Mensch nennen — übermenschlich gewesen. Nachdem er aber einmal Mensch in dem jetzigen Sinn geworden ist, so ist es die göttliche Absicht, daß er als Mensch und ohne diesem, dem Menschlichen, an das er durch so viele und unzerreißbare Bande geknüpft ist, zu entsagen, alle der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Seyn bestimmt waren. Nur in einer solchen Zukunft, einem solchen Ende des menschlichen Seyns kann das menschliche Bewußtseyn Ruhe finden. Auch diese Hoffnung verdanken wir Christo, dessen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Krisis (was gewöhnlich das jüngste Gericht heißt), nach der letzten Krisis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.

Nach diesen Erklärungen wird es uns verstattet seyn, sogleich zu dem letzten, bleibenden Zustand Christi fortzugehen, den man den Zustand der Erhöhung zu nennen gewohnt ist, nach jener Stelle in dem Brief an die Philipper, welche in dieser ganzen Untersuchung uns das erste Licht gegeben hat, und die wir daher auch hier billig voranstellen. Nach dieser Stelle hat also der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und sofern er in dieser — also nicht mehr θεός wie ἐν ἀρχῇ, im Anfang war —, dieser, sofern er in bloßer Gestalt Gottes war, hatte sich dieser Gestalt entäußert, indem er Mensch wurde — nicht durch die bloße Vereinigung mit einem unabhängig von ihm entstandenen oder vorhandenen Menschen, sondern indem er selbst menschliche Natur und Wesen angenommen. Aber er wurde Mensch, nur um Gott gehorsam zu seyn bis zum Tode. Die Folge nun dieses Gehorsams bis zum Tode ist, daß ihn Gott erhöhet hat und ihm einen Namen (d. h. eine Würde) gegeben, die über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, alle überirdischen, irdischen und unterirdischen Gewalten (Phil. 2, 10).

Es ist leicht einzusehen, daß hinsichtlich dieser Erhöhung Christi dieselben Schwierigkeiten seyn werden, die sich in Ansehung der Erniedrigung

gefunden haben. Nämlich, es fragt sich auch hier, was das eigentliche Subjekt der Erhöhung, wie dort, was das Subjekt der Erniedrigung gewesen. Nun ist aber von selbst einzusehen, daß die nackte und bloße Gottheit (simplex et nuda deitas) Christi so wenig einer Erniedrigung als einer Erhöhung fähig ist. Es bleibt also nach der gewöhnlichen Vorstellung nichts anderes übrig, als zu sagen, das Subjekt des einen wie des anderen sey der Mensch, obgleich, was die Erniedrigung betrifft, ja eben die Menschwerdung selbst die Erniedrigung ist, und nicht der schon Mensch Gewordene sich erniedrigen kann. Hier helfen sich die gewöhnlichen Theorien damit, daß sie sagen: die Erniedrigung des Menschen habe eben in dem nonusus (Nichtgebrauch) der göttlichen Eigenschaften bestanden, die ihm durch seine persönliche Verbindung mit der zweiten Person der Gottheit zu Theil geworden wären (wenn er nämlich die Eigenschaften schon brauchen durfte, so schiene es eigentlich ja vielmehr Erhöhung des Menschen zu seyn). Die Erhöhung könnte dann consequenterweise nur darein gesetzt werden, daß der Mensch in den vollen Gebrauch dieser Eigenschaften eingetreten sey. Da er aber nach der ersten Annahme den Gebrauch dieser Eigenschaften sich selbst und freiwillig versagt hatte, so hätte das, was Gott bei seiner Erhöhung gethan, bloß darin bestehen können, daß er ihm nun den freien Gebrauch dieser Eigenschaften verstattet hätte. Da sind aber die Ausdrücke des Apostels: *διὸ καὶ ὁ θεὸς* (= Vater) *αὐτὸν ὑπερύψωσε* — für eine bloße Erlaubniß oder Bewilligung, das zu brauchen, was einer schon hat — worauf die Erhöhung Christi bei jener Erklärung hinaus liefe —, dafür wären Ausdrücke wie dieser und viele andere des Neuen Testaments viel zu stark. Ebensowenig will sich dazu schicken, was folgt: Er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben; wo im Griechischen *ἐχαρίσατο* steht (aus Wohlgefallen geschenkt, um ihm Gunst zu beweisen). Dieß Wort kann nicht wohl von einer bloßen Bewilligung gebraucht werden, sich dessen zu bedienen, was man schon hat. Auch von diesen Schwierigkeiten und uneigentlichen Erklärungen befreit uns die früher begründete Vorstellung, die sich auf diese Art bis ans Ende bewährt. — Dasselbe Subjekt, von dem wir gezeigt haben, daß es unmittelbar vor der

Menschwerdung weder Gott noch Mensch genannt werden kann, dasselbe Subjekt, das in seiner Substanz oder Eigenheit sich Gott unterwürfig, zum Menschen gemacht hat, und in dieser Unterwerfung ausharret bis zum Tode, dasselbe Subjekt ist nun in seiner Eigenheit, in dieser, seiner Substanz erhöht, d. h. von Gott (von dem Vater) als Herr anerkannt, als *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* (in der ganzen Bedeutung des Worts), wie es im Anfang des Römerbriefs heißt, und zwar *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, d. h. seit der Auferstehung von den Todten; es ist erklärt als wirklicher Erbe Gottes, d. h. als der, dem er alles Seyn überläßt, um es fortan als eigne, von Gott noch immer unabhängige, insofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit zu beherrschen. Dieß ist der Lohn Christi — (mittelbar, wie Sie wohl sehen, ist es eine Folge seiner durch den Fall des Menschen erlangten Selbständigkeit gegen Gott, die er aber nicht sich zu Nutzen machte, indem er es für keinen Raub achtete, Gott in dieser Selbständigkeit gegenüber zu stehen) — dieß ist also der Lohn Christi, daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigner Gestalt zu seyn; nämlich jetzt ist er nicht ohne den göttlichen Willen, sondern er ist mit dem Willen Gottes außer ihm, und in diesem außer-Gott-Seyn mit aller Herrlichkeit bekleidet. Diese Gottheit, die er als specielle Person hat, ist die Folge seiner freiwilligen Erniedrigung: *διὸ καὶ ὁ θεός κ. τ. λ.*

Nur mit dem Ganzen unserer Ansicht lassen sich die verschiedenen Aussprüche über die Erhöhung Christi so vereinigen, daß dabei die vollkommene Eigentlichkeit der Ausdrücke beibehalten wird, z. B. wenn Petrus in seiner Rede an die Juden (Act. 2, 36) sagt: Fest also erkenne das ganze Haus Israel, daß ihn Gott zum Herrn und Gesalbten, *Χριστός* (d. h. zum König) gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt — Er hat ihn zum Herrn gemacht, diesen selben Jesus, den ihr gekreuzigt habt, und der nach seinem Tode nicht aufgehört hat Mensch zu seyn, nicht in das All verflogen, noch in die Gottheit zurückgegangen, der Mensch geblieben ist. Eines solchen Mittlers aber bedürfen wir (ich sage: bedürfen wir — er war nicht bloß, er ist ewiger Mittler — eben in dieser Menschheit, die das ewige

Zeugniß seines gänzlichen Gehorsams gegen Gott ist, besteht nun sein außer-Gott-, sein bei der innigsten Einheit zugleich gegen Gott selbständig-Seyn; denn nur der kann Mittler seyn, der gegen beide Theile unabhängig ist[1]. Christus ist außer Gott durch seine ewige Menschheit, er ist außer dem Menschen und unabhängig von dem Menschen durch seine Gottheit. Gott hat ihn zum Herrn gemacht, könnte nicht von dem gesagt seyn, der nicht ἐν ἀρχῇ, im Anfang θεός, Gott war, es könnte aber ebensowenig gesagt werden von dem, der nie anders als in Gott begriffen, im göttlichen Leben verschlungen gewesen. Wohl aber konnte es von dem gesagt werden, der außer der Gottheit, gegen Gott selbständig gesetzt war und unabhängig von ihm seyn konnte, statt dessen sich erniedrigte und Gott unterwarf: dieser konnte zu jener Herrschaft und Herrlichkeit erhöht werden, die er nicht sich anmaßen, nicht begierig an sich reißen wollte. Christus selbst betrachtet nach Matth. 28, 18 seine Herrlichkeit, seine Gewalt und Herrschaft, durchaus als eine gegebene oder empfangene, nicht in dem Sinn ursprüngliche, wie es die des Vaters ist. Was aber die Lehre der Apostel betrifft, so erinnere ich an die schon früher erwähnte Stelle 1 Kor. 8, 6: Ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, wir haben Einen Gott, den Vater, aus dem alles ist, und wir in ihm, und Einen Herrn (εἷς κύριος) Jesus Christus, durch welchen alles ist. Hier ist der Vater als der Eine Gott offenbar von dem Sohne unterschieden, der nicht Gott, sondern der Herr (κύριος) genannt wird, als der, dem äußerlich, nämlich außer Gott (in der sichtbaren und unsichtbaren Welt) alles vom Vater unter-

[1] Christus war Mensch geworden ohne Vorbehalt der Rückkehr. Er hatte Gott gleichsam gezwungen, den Menschen in ihm anzunehmen. Als des Menschensohn wollte er auferweckt seyn. Er war im Tode superstes anima wie ein Mensch, aber diese wollte nicht anders als in Menschengestalt erhöht und verherrlicht werden. Der Sinn der letzten Worte in 1 Petri 3, 18 ist dieser: geistig oder im Geist schon belebt (wenn auch noch nicht sichtbar), so daß er die Gewißheit der wirklich folgenden Auferstehung des Leibes schon hatte. Die Fortdauer des Geistigen (der Seele) nach dem Tode ist schon eine Folge des Fortgangs bis zur Auferstehung. Sollte in dieser Folge nicht A^3 gesetzt werden, so ginge es nicht zu A^2 fort. Also war Christus schon vor der Auferstehung ζωοποιηθεὶς (τῷ) πνεύματι. (Randbemerkung.)

geordnet, übergeben ist; er heißt κύριος, denn zum Herrn kann einer auch gemacht, das Seyn, das er beherrscht, kann ihm auch gegeben werden, aber zum ursprünglich Besitzenden des Seyns kann niemand gemacht werden. Der Sohn ist der zum Herrn des Seyns gemachte Herr. Das εἷς κύριος sagt also freilich mehr als bloß Lehrer, wie die Rationalisten es erklären wollen, es bedeutet wirklich Weltherr, wie Paulus an derselben Stelle (V. 5) die falschen Götter auch κυρίους und θεούς nennt (nämlich die für θεοί gehalten werden), unter denen doch gewiß nicht Lehrer zu verstehen sind, sondern wirkliche weltherrschende Potenzen; eben diesen πολλοῖς κυρίοις, diesen vielen Herren setzt er den εἷς κύριος, den Einen Weltherrn Christus entgegen, der eben damit auch als Gott, und zwar als wirklicher, nicht bloß als scheinbarer Gott (λεγόμενος θεός), aber doch nicht als ὁ θεός oder εἷς θεός erklärt wird, was in der Unterscheidung vom Sohn und vom Geist der Vater allein ist. Derjenige, der zum Herrn gemacht wird, dieser konnte doch nicht substantiell Gott, er konnte substantiell nur außer Gott seyn, und nur eben dieser war in dem Fall, durch Leiden (durch Entherrlichung) vollkommen gerecht zu werden, nur dieser mußte solches leiden. Denn bei jener Unterredung, die Christus nach seiner Auferstehung mit den nach Emmaus wandelnden Jüngern hält, sagt er ihnen noch unerkannt und daher in der dritten Person von sich redend: Mußte nicht Christus solches leiden und auf solche Weise in seine Herrlichkeit eingehen; er sagt nicht: mußte der Mensch Jesus nicht solches leiden, sondern: mußte nicht Christus. Nur der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, gegen Gott selbständig geworden war, nur dieser konnte bloß auf diesem Wege — dem Wege der Unterwerfung bis zum Tode — zu seiner Herrlichkeit eingehen, das heißt von Gott selbst nun als Herr anerkannt und befähigt werden. Denn nicht um seine Herrlichkeit überhaupt, sondern um die Herrlichkeit, die er mit dem Willen und der Zustimmung des Vaters selbst hatte, war es zu thun. Ein ganz ähnlicher Ausdruck findet sich im Briefe an die Hebräer (2, 10). Es ziemte dem, um dessen willen alle Dinge sind und durch den alle Dinge sind (Gott), es

gehörte sich, daß dieser den Herzog (den Anführer) unserer Seligkeit (ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) durch Leiden vollkommen machte.

Hier im Ende erklärt sich also erst eigentlich das Leiden Christi. Nur der, welcher eine Herrlichkeit, eine μορφὴν θεοῦ ohne (unabhängig von) Gott hatte, nur der war in der Nothwendigkeit, sich dieser Herrlichkeit zu begeben, sie durch Leiden und Tod zum Opfer zu bringen, um zur Herrlichkeit mit Gott (zur Rechten Gottes) zu gelangen. Nur von einem solchen Subjekt, als wir angenommen haben, läßt sich dieß alles sagen, von keinem andern.

„Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", mit diesen Worten scheidet Christus von seinen Jüngern. Glücklich, wer dieses Wort in seiner ganzen Wahrheit begreift, d. h. der ebensowohl einsieht, daß Christus alle Gewalt hat, als daß sie ihm gegeben ist, d. h. daß sie ihm als für-sich-, als außer-Gott-Seyenden gegeben ist. Wer Christus in seiner Substanz, als besondere Persönlichkeit, zugleich als denjenigen erkennt, welchem alle Gewalt gegeben ist, der hat erst den wahren Christus, den Christus, wie er Ist, der ist auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Seyns und Lebens der Menschheit. Und so, indem, wie der Apostel sagt, Gott in Christo die Welt mit sich versöhnt hat, ist jenes höchste Verhältniß der Vermittlung, das in der Schöpfung schon war, das Verhältniß, das dort nur der höchste Gedanke erreicht — das Geheimniß der Schöpfung selbst ist in Christo für jeden Menschen faßlich und begreiflich, als unmittelbare Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt. Uebrigens muß nun noch bemerkt werden: Durch die gegenwärtige Herrlichkeit Christi ist zwar jene Entherrlichung, jene Negation überwunden, in die er durch Schuld des Menschen gesetzt worden, aber da doch auch diese (vollkommene) Herrlichkeit Christi noch immer eine verborgene ist, so liegt eine letzte, eine offenbare und allgemeine Verherrlichung Christi noch immer in der Zukunft.

Dreiunddreißigste Vorlesung.

An dem jetzt erreichten Punkt ist wohl allen deutlich geworden, was im Anfang und wiederholt geäußert worden: das Christenthum ist nicht eine Lehre, sondern eine Sache, der eigentliche Inhalt des Christenthums ist Christus selbst und seine Geschichte, nicht die bloß äußerliche seiner Thaten und Leiden während der Zeit seiner sichtbaren Menschheit, sondern die höhere, in welcher sein Leben als Mensch selbst nur Uebergang, und daher nur Moment ist. Unmittelbarer Gegenstand der Erklärung ist allerdings Christus in seiner historischen Erscheinung. Aber eben diese historische Erscheinung ist selbst nur erklärbar aus einem Zusammenhang, der über sie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und von der andern bis ins letzte Ende derselben hinausreicht. Dennoch ist der Inhalt des Christenthums nicht sogenannte allgemeine Religion. Sein Inhalt ist die besondere Persönlichkeit, die seit dem Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge außer Gott, aber eben damit selbständige Persönlichkeit war, jedoch diese Selbständigkeit sich nicht anzog (sich nichts aus ihr machte), sondern sie nur benutzte durch freiwillige Unterwerfung und Aufopferung ihrer selbst, den göttlichen Unwillen wieder in huldvolle Zuneigung umzuwandeln. Christus hat eben dadurch erlangt, in von Gott selbst anerkannter und gewollter außergöttlicher Herrlichkeit, als Erbe des Vaters, dem dieser alles Seyn überlassen, zu herrschen bis zu jenem in der fernsten Zukunft der Zeiten von dem heiligen Apostel Paulus

gesehenen Zeitpunkt, wo er, nachdem er alle seine Feinde, alles Gott Widerstrebende überwunden, das Reich (das bis jetzt beherrschte Seyn) dem Vater zurückgibt, und mit diesem Seyn selbst in ihn zurücktritt, auch hier nicht seine Persönlichkeit noch die Herrschaft über das Seyn verlierend, denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder gesetztes, so ist es in dem Vater ebensowohl das Seyn des Sohns als des Vaters, und gerade mit diesem letzten Momente ist die vollkommene Gemeinschaft des Seyns zwischen dem Vater und dem Sohn und dem alles schließlich unter sich enthaltenden und in diesem Sinne ebenfalls beherrschenden Geist gesetzt.

Nachdem ich nun aber die Entwicklung bis zu diesem Moment geführt habe, könnte ich annehmen, die letzte Aufgabe dieser Vorträge erfüllt zu haben, die keine andere war als objektive Erklärung des Christenthums. Doch wird es nicht unpassend seyn, noch einen Blick auf diese Erklärung zurückzuwerfen, einiges über die Art derselben zu bemerken.

Denken wir uns einen streng rationalistisch Erzogenen, der von dem Christenthum nie vorher etwas gewußt hätte, plötzlich diesem gegenübergestellt, so wird er unvermeidlich die Erscheinung desselben zu erklären sich aufgefordert fühlen, gerade so und nicht anders als er in gleichem Falle sich aufgefordert fühlen müßte die Mythologie zu erklären, denn kaum wird ihn diese fremder anlassen als jene. Nun zeigt sich aber zwischen beiden der bedeutende Unterschied: in Ansehung der mythologischen Vorstellungen ist nichts historisch, als eben daß sie in einer gewissen Zeit, unter gewissen Völkern geglaubt, für wahr gehalten worden sind. Aber wir finden keinen Grund, den Personen, welche Gegenstand dieser Vorstellungen sind, eine historische Wahrheit zuzuschreiben. Wenn wir auch aus dem Grunde, weil es nicht bloße Vorstellungen, sondern die wirklich theogonischen Potenzen sind, die in dem mythologischen Proceß wirken, wenn wir auch aus diesem Grunde wirkliche Theophanien unter den Heiden annehmen, so werden dadurch die Götter doch nicht zu historischen Personen. Aber Christus ist keine bloße Erscheinung, er hat wie ein anderer Mensch gelebt, ist geboren und

gestorben, und seine historische Existenz ist so sehr als die irgend einer andern geschichtlichen Person beglaubigt. Die Erscheinung des Christenthums fällt so weit in die Zeit der beglaubigten Geschichte herein, daß es meines Wissens in Deutschland noch niemanden eingefallen ist zu leugnen, daß überhaupt ein solcher Christus existirt habe. Wäre gegen die historische Wahrheit seiner Person ein Zweifel möglich, dann möchte man etwa versuchen, das Christenthum nur als eine Continuation oder eigentlich als das nothwendige Ende des mythologischen Processes darzustellen, ohne daß ein Unterschied wäre zwischen Mythologie und Offenbarung. In diesem Falle könnte man etwa sagen: Nothwendig, nachdem die frühere Zeit des mythologischen Processes mit dem Leiden und Tod des realen Gottes beschlossen oder beendigt worden, habe in einer folgenden Zeit auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben dem menschlichen Bewußtseyn zur Vergangenheit werden müssen, damit die vom menschlichen Bewußtseyn bis dahin ausgeschlossene, im Heidenthum als zukünftig vorausgesehene dritte Potenz wirklich herbeikäme, und so nach Wiederherstellnng der ganzen ursprünglichen Einheit dem mythologischen Proceß oder dem Heidenthume erst sein völliges Ende gemacht werde. Begreifen lasse sich, daß dieser Theil des Processes in denjenigen Theil der Menschheit habe fallen müssen, der bis jetzt vom Heidenthum abgehalten worden, begreifen aber auch, daß, nachdem diese höhere Scene der mythologischen Vorstellungen einmal unter dem Einen Volk eröffnet gewesen, diese höhere Vorstellung mit unwiderstehlicher Macht das Heidenthum, das eben um diese Zeit schon die unverkennbarsten Symptome seiner völligen Erschöpfung gezeigt habe, an sich gezogen und mit reißender Schnelligkeit über die leicht zu besiegende Welt sich verbreitet habe. Die Juden seyen nur gewählt worden als Ausgangspunkt, als erste Empfängnißstätte dieser neuen Vorstellungen. Dieß wäre denn eine Erklärung, die, obwohl bis jetzt von niemand versucht, doch etwa für eine Erklärung gelten könnte, wäre sie nicht ganz unmöglich gemacht durch den einzigen Umstand, daß Christus eine historische Persönlichkeit ist, eine Persönlichkeit, die nicht bloß erschienen, sondern die vor den Augen der Welt wie ein anderer Mensch

gelebt und gelitten hat. Hier handelt es sich nicht darum, eine subjektive Vorstellung, wenn auch aus einem nothwendigen Proceß zu erklären. Hier hört das Reich der bloßen Vorstellung auf, Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle. Es bliebe also nur noch etwa übrig, die historische Existenz eines Christus zuzugeben, aber das Höhere, mehr als gemein Historische seiner Person auf ganz subjektive Weise historisch erklären zu wollen, daß man sagte: die Person des Religionsstifters sey von seinen Anhängern mythologisch behandelt, mit Mythen umgeben und verherrlicht worden. Indem ich diesen Ausweg erwähne, der in den letzten Jahren so viel Applaus gefunden, wird man mir, hoffe ich, zutrauen, daß ich diesen Ausweg nicht erst durch die jüngsten Versuche kennen gelernt habe. Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit überhaupt zu bemerken, daß ich die Philosophie der Offenbarung in den Jahren 1831 auf 32 zum erstenmal und seitdem wiederholt ganz in derselben Weise vorgetragen habe, wie ich sie jetzt hier vorgetragen. Wollen Sie nun die chronologischen Data vergleichen, so werden Sie einsehen, daß die Philosophie der Offenbarung mit keiner Art von Rücksicht auf theologische Erscheinungen entstanden ist, welche später erst hervorgetreten sind, die aber auch, wenn sie früher hervorgetreten wären, mir doch kaum eine polemische Rücksicht abgewonnen hätten. Denn die Philosophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewußtseyns selbst, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich nun diejenigen einer Rücksicht werth halten, die ohne eine Spur von Selbständigkeit in der Philosophie und einfach eine gegebene Philosophie als unumstößlich (wofür sie vom eignen Urheber nicht gehalten worden, wie mir sehr wohl bekannt ist) voraussetzend, von ihr — oder nicht einmal von ihr, sondern von einigen ihrer unfertigsten Sätze einen vollkommen schülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für die es freilich in dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt, um diese nicht mit dem gemeinen, sondern mit dem allgemeinsten, nämlich mit einem eminent philisterhaften Verstande anzugreifen? Die Frage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer

Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist. Solang sie daher versichern, es sey in der Philosophie, wie man im Sprichwort sagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Heldenthaten in der Theologie ruhig zusehen. Denn ihr Unvermögen, sowie die Impotenz ihrer Philosophie, Verhältnisse wie die im Christenthum vorkommenden zu begreifen, braucht den Kundigen nicht erst auseinandergesetzt zu werden; denen ist sie zum voraus hinlänglich bekannt.

Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit noch eine zweite Anmerkung. — Meine Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung sind von einer großen Zahl Zuhörer besucht und durch nachgeschriebene Hefte, wie ich weiß, zum Theil in die entferntesten Gegenden auch über Deutschland hinaus verbreitet worden. Es wäre also zu wundern, wenn nicht einzelne Ausdrücke, Wendungen und Ideen schon auf anderem Wege allgemein bekannt geworden wären. Ich erkläre deßhalb, daß ich nichts vorgetragen, was nicht in den Jahren 1831, 1832 und den folgenden ebenso vorgetragen worden. Die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehen noch weiter zurück.

Was nun aber die Hypothese selbst betrifft, die Hypothese mythischer Verherrlichungen des Lebens Jesu (an die nicht bloß ich, sondern viele vor mehr als 40 Jahren gedacht haben [1]), so wird wohl jeder zugeben, daß durch Sagen oder Mythen nur ein Leben verherrlicht wird, das, zuvor durch Thaten oder wie immer ausgezeichnet, ohnedieß schon in eine höhere Region gerückt war. Nun fragt sich, wodurch der jüdische Landrabbiner Jesus gerade zum Gegenstand einer solchen Verherrlichung geworden. Durch seine Lehre? Aber der Inhalt seiner Lehre, seine erhabene Moral abgerechnet (die übrigens schon in bessern jüdischen Lehrern Analoges, Entsprechendes hatte), diese abgerechnet, war der Hauptinhalt seiner Lehre er selbst — seine göttliche Sendung, und daß er der Sohn Gottes sey. Aber wie diese Lehre von den Juden

[1] Ein Aufsatz, in welchem der Verfasser noch in seinen Universitätsjahren die Kindheitsgeschichte Jesu mythisch behandelte, befindet sich noch im handschriftlichen Nachlaß desselben. D. H.

aufgenommen worden, zeigen die Steine, die sie aufheben, sowie er sagt: Ehe Abraham ward, bin ich, oder: Ich und der Vater sind Eins. Wo liegt also die Voraussetzung, welche eine so außerordentliche Verherrlichung glaubhaft zu machen vermag? Denn auch, daß er der Messias sey, wurde ja von der immensen Mehrheit seines Volkes nicht geglaubt.

Nur dann also, wenn man alles das *vorausſetzt*, was von der Person Christi auch *unabhängig* von den Evangelien, vom Heidenthum und aus dem A. T. sich ableiten läßt — ja, wenn man erst annimmt, er habe für das gegolten, wofür *wir* ihn erkannt haben: *dann* wohl, aber auch *nur* dann ließe sich denken, daß in Folge dieser Ansicht und folgerecht mit ihr auch manche Erzählungen entstanden seyen, die jetzt in den Evangelien stehen, und die man etwa dogmatische Mythen nennen könnte. Aber eben diese Annahme würde nöthigen die ganze Hoheit Christi auch unabhängig von diesen Erzählungen und von den Evangelien schon vorauszusetzen, und man würde sich dann nur um so mehr geneigt und gestimmt fühlen, den Ursprung der Evangelien und die freieste Kritik derselben gleichgültiger zu betrachten. Denn Christi Hoheit ist ganz unabhängig von diesen, allerdings in manchem Betracht zufälligen Erzählungen, sie wird durch sie nicht erst begründet, sondern geht ihnen voraus; nicht *ſie* sind nothwendig, um die Hoheit Christi zu erkennen, sondern umgekehrt die Hoheit Christi — mit allen den Bestimmungen, die wir ihr gegeben — ist nothwendig, um diese Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen. Das mögen die wohl bedenken, welche noch mit der mythischen Erklärung etwas ausrichten zu können meinen, die höchstens gegenüber der Kleingläubigkeit und Kleinmüthigkeit mancher Theologen noch etwas bedeuten könnte.

Indeß, wie gesagt, nur *Erklärung* des Christenthums verlangen wir, wir sind weit entfernt von jeder dogmatischen Absicht, es ist uns um bloße Erklärung des Christenthums als geschichtlicher Erscheinung zu thun. Insofern müssen wir jedem, dem unsere Erklärung nicht zusagen sollte, freistellen, eine andere aufzustellen. Nur eine wirkliche

Erklärung ist unerläßlich. Denn das Christenthum ist einmal ein nicht hinwegzubringendes Factum, es ist da, es muß, und zwar als historische Thatsache, begreiflich gemacht werden. Noch kenne ich aber keine Erklärung, die dieß auch nur von ferne geleistet hätte; denn bei kahlen Allgemeinheiten, wie etwa diese: die historische Bedeutung Christi beruhe darauf, daß einmal ein Individuum habe seyn müssen, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen am wahrhaftesten erschienen sey, wollen wir uns nicht aufhalten.

Vielleicht sollte ich mich aber auch in Bezug auf diejenigen äußern, welche überhaupt von keiner Erklärung wissen wollen und sagen, man solle sich an der Gnade Christi einfältig begnügen, sie sich zu Nutzen machen und im Uebrigen nicht weiter nachforschen. Wenn diese für ihre Person sich mit einem solchen subjektiven Christenthum begnügt finden, so hat niemand ein Recht etwas gegen sie zu sagen. Höchstens könnte man sie an das erinnern, was der Apostel sagt, daß in Christo alle Schätze der Erkenntniß verborgen sind, unstreitig doch nicht, daß sie, wie bisher am meisten von denen geschehen, die aus der Frömmigkeit ein Geschäft machen, ungehoben bleiben. Ferner sollten solche wenigstens nicht für andere maßgeben wollen, und bedenken, daß das Christenthum auch für andere in der Welt ist, die nun einmal so geartet sind, daß ihnen Erkennen und Begreifen über alles geht und daß sie — selbst zu einer unbegriffenen Gnade kein Herz fassen können, ferner, daß das Christenthum nicht bloß von einzelnen erkannt seyn will, daß es Anspruch auf allgemeine Anerkennung macht, die ihm nur auf dem Wege der Wissenschaft zu Theil werden kann, denn wissenschaftlich klare Einsicht allein ist es, welche die verschieden geartetsten Menschen zusammenbringt und vereinigt. Wir haben übrigens das Christenthum bloß aus sich selbst erklärt, wie wir die Mythologie aus sich selbst erklärt haben. Das Christenthum enthält, wie am Ende jede bedeutende Erscheinung, selbst den Schlüssel seines Begreifens; dieser liegt vorzüglich in den Fingerzeigen, die auf jene göttliche Oekonomie hindeuten, nach welcher zwischen den höchsten Ursachen zugleich ein Verhältniß der Succession.

Ist nun der wahre Inhalt des Christenthums die Person Christi selbst, so, scheint es, hätten wir das Christenthum vollständig begriffen. Ein einziges der großen Ereignisse des Lebens Christi haben wir nicht berührt; das Unsichtbarwerden Christi, seine Erhebung von der Erde nach der Auferstehung, die sogenannte Himmelfahrt. Nun sollten wir uns allerdings wohl auch über diese erklären. Dieß könnte auch geschehen, aber weder könnten wir die dazu erforderlichen Ansichten voraussetzen, noch auch sie hier erst entwickeln. Es wäre z. B. nöthig, die Materie von dem sogenannten unendlichen Raum hier ebenso zu behandeln und auseinanderzusetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Licht dargestellt haben. Denn die Lehre vom Raum liegt wohl bis jetzt nicht weniger im Argen als die Lehre von der Zeit, und es beruht daher auch die Lehre von dem Weltsystem — nicht der formelle Theil desselben, der sich auf die bloßen Bewegungen innerhalb unsers Planetensystems bezieht, sondern der mehr materielle Theil derselben —, es beruht namentlich diese Erstreckung des körperlich Ausgedehnten, dieser räumlichen Spannung, in welcher sich die Körper unsers Planetensystems gegeneinander befinden, es beruht diese Erstreckung ins sinnlos Ungemessene, als ob sie sich von selbst verstünde — es beruht diese ganze Lehre auf Voraussetzungen, die nichts weniger als eine strenge Kritik aushalten möchten. Z. B. wenn an irgend einem Punkte des Weltganzen der Raum eine nothwendige Form der Existenz, und also auch eine nothwendige Form der Anschauung geworden ist, so wird von diesem Punkt aus, also relativ das ganze Weltsystem im Raum erscheinen, aber es folgt nicht, daß darum das Ganze wirklich im Raum sey, und Distanzen, die uns als räumliche erscheinen, nicht auch bloß ideale Verhältnisse und Differenzen ausdrücken können. Wenn es der Mensch ist, der die außergöttliche, und also auch eine räumliche Welt gesetzt hat und immerwährend setzt, so ist nicht zu denken, daß diese Wirkung anders als relativ sich über das System hinaus, mit welchem er in Zusammenhang steht, erstrecken könne. Der Himmel ist gerade das, wovon der Mensch durch seine jetzige Existenz geschieden ist. Wenn man nun aber fragte,

warum dennoch nach allem Bisherigen anzunehmen sey, daß Gott an diesem eingeschränkten und untergeordneten Theil mehr gelegen sey, als an allem Uebrigen, das er wie nicht existent behandelt, so will ich darauf einfach wieder mit den Worten Christi antworten: daß im Himmel mehr Freude ist über Einen Sünder, der Buße thut, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. [1]

Für intelligente Zuhörer (und auf solche habe ich gerechnet) möchte also hiemit genug gesagt seyn.

Wäre nun also mit dem Bisherigen das Leben Christi umfaßt, so scheint mit dieser Entwicklung auch unsere ganze Aufgabe erfüllt. Aber außer der Person Christi haben wir auch das Werk Christi zu betrachten. Dieses Werk aber ist ein fortgehendes, bis in die fernste Zukunft der Zeiten hinausreichendes. Denn noch ist Christo nicht alles unterthan; wenn ihm aber alles unterthan seyn wird, sagt der Apostel in der schon erklärten Stelle, dann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat. Und ebenso wir selbst „sind noch nicht, was wir seyn werden". Nur die Freiheit, Macht und Möglichkeit ist uns durch Christum wiedergegeben, das göttliche Leben in uns herzustellen, Kinder Gottes zu seyn, indem wir nämlich Christum und in Christo den Geist anziehen; denn nur in dieser vollständigen Anziehung ist die wahre Wiedergeburt.

Die nächste Wirkung Christi war also nur die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geist anzuziehen. Ohne sein Hinweggehen, wie er selbst sagt, würde der letzte und höchste Vermittler nicht kommen (παράκλητος heißt auch der Vermittler, weil der Geist in Bezug auf Christus ein ἄλλος παράκλητος genannt wird [2]), und nur erst wenn dieser, ist die ganze Gottheit in uns verwirklicht.

Auch hier zeigt sich das allgemeine Gesetz des Fortschreitens, das uns in unserer langen Untersuchung geleitet, daß das Frühere gehen,

[1] Man vergl. über die hier angedeutete Ansicht vom Weltsystem (welche das Kopernikanische System voraussetzt) die 18. Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 490 ff. D. H.

[2] Joh. 16, 7. 14, 16.

d. i. Raum geben muß, damit das Folgende komme, und so, indem der Mensch bis zu Christi Erscheinung lediglich von dem realen Princip auf der einen Seite und von der ebenfalls kosmischen oder außer Gott gesetzten, insofern bloß natürlichen zweiten Potenz auf der andern Seite beherrscht wird, war der Tod Christi, und da dieser nur die Folge seiner Menschwerdung, war die Menschwerdung nur das Gehen jener vermittelnden Potenz, die sich in die Menschheit herabließ, nur um durch ihren Tod sich als natürliche und damit alle Spannung aufzuheben und auf diese Art der dritten Potenz Raum zu geben, die nach Aufhebung aller Spannung selbst auch nicht mehr kosmische Potenz (*τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου*), sondern der heilige Geist, der Geist aus Gott ist. Hier erscheint in ihrer letzten und höchsten Gestalt jene göttliche Oekonomie, die auf der Succession von Persönlichkeiten beruht. Jede folgende Person erklärt und verklärt die Worte der vorausgehenden, so Christus, welcher den Vater, und der Geist, der Christum verklärt: „Derselbige wird mich verklären". Wegen dieses Verhältnisses konnte Christus nur in Kraft des heiligen Geistes Mensch werden, und ebenso nur in Kraft des heiligen Geistes sterben, wie der Hebräerbrief (9, 14) im Gegensatz zu der Reinigung im alten Testament sagt: Wie viel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst, ein untadelhaftes Opfer, Gott dargebracht durch den ewigen (Glosse ist: heiligen) Geist unser Gewissen reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Noch war der heilige Geist nicht gekommen, sagt Johannes, denn Christus war noch nicht verklärt, was in seinem Tode geschah, wie er selbst sagt, als Judas hinausgegangen war (Joh. 13, 31): Nun ist des Menschen Sohn verklärt, und wie auch alsbald nach seiner Verklärung die Verheißung des heiligen Geistes den Aposteln erfüllt ward.

Die erste, in die folgende Zeit sich erstreckende Wirkung Christi ist also eben diese durch ihn vermittelte Ausgießung des heiligen Geistes. Da mit dieser alle Spannung aufgehoben ist, so kann nun erst die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmischen Gewalt, der das menschliche Bewußtseyn bis jetzt unterworfen

war, wenigstens die nothwendige und unüberwindliche, die sie über das Menschengeschlecht ausübte, genommen ist, wie im Brief an die Kolosser (2, 15) gesagt ist: Er hat ausgezogen, d. h. ihrer Rüstung und Macht beraubt, die ἀρχάς und ἐξουσίας (die kosmischen Potenzen) und sie zur Schau getragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht. Gleichwie im Brief an die Epheser (3, 10) gesagt ist: Den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις im Himmel (der Himmel ist die Region der freien, allgemeinen, des Concreten befreiten Potenz) ist kund geworden die wunderbare Weisheit Gottes und sein von Anfang der Welt verborgen gewesenes Geheimniß. Er selbst Christus ist zum Haupt, d. h. zum Herrn, erhöhet jeder ἀρχή und jeder ἐξουσία, wie in demselben Brief (Eph. 1, 21) gesagt ist: Denn Gott, der ihn auferwecket und zu seiner Rechten im Himmel setzte, hat ihn erhöhet über jede ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις und κυριότης und über jeden Namen, der genannt werden mag nicht allein in diesem (mit Christo zu Ende gehenden), sondern auch im zukünftigen Aeon. Welche Gewalten also auch nach Christi Zeit sich aufthun mögen, sie sind ihm unterworfen. Es kann gefragt werden, was unter den ἀρχαῖς, ἐξουσίαις u. s. w. zu verstehen sey. Sie sehen selbst, diese ἀρχαί sind das, was wir Principien, die ἐξουσίαι das, was wir Potenzen genannt haben, hier sind aber die Potenzen in ihrer Spannung, demnach als kosmische gemeint. Gegen diese hat Christus die Menschheit frei gemacht, denn in ihm, in seinem Tod durchbrach das Göttliche das Natürliche, das er zum Opfer brachte. Es ist aber anzunehmen, daß unter den ἀρχαῖς oder ἐξουσίαις oder δυνάμεσι nicht bloß die drei Urprincipien verstanden sind. Denn gleichwie diese in der Natur sich abstufen, wie jedes Reich der Natur, ja am Ende jede Provinz eines solchen Reichs wieder seinen eignen, wenn gleich einem höheren unterworfenen, Herrscher hat (in einem fortschreitenden Proceß wechselt von Moment zu Moment die Bedeutung der in demselben wirkenden und wirksamen Potenzen), so ist auch in Bezug auf die Geschichte des menschlichen Bewußtseyns durch die Spannung eine Unzahl solcher Herrscher gesetzt, die an irgend einem Punkt oder in irgend einem Moment des Bewußt-

seyns sich geltend machen können. Die ἀρχαί und ἐξουσίαι sind also die Mächte, die sich für das Bewußtseyn wirklich erzeugt haben, und die Paulus ganz im Widerspruch mit den gewöhnlichen Erklärungen der Mythologie als reelle Mächte ansieht, die eine wirkliche Gewalt über das Bewußtseyn erlangt hatten. Aber auch nur in Freiheit gegen sie ist das menschliche Bewußtseyn gesetzt, nicht aber ist ihm die Möglichkeit genommen, sich, wenn auch unter andern Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieser Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht ist ihnen genommen, nicht aber ihr Daseyn aufgehoben, denn dieses wird erst geschehen, wenn Christus das Reich dem Vater übergeben wird, wo er dann auch, wie dort hinzugesetzt wird, abthun wird πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, d. h. wo alle außergöttliche Macht völlig aufhört. Das Evangelium aber ist das vollkommene Gesetz der Freiheit, wodurch das äußere Gesetz, die äußere Nothwendigkeit, der alles Bewußtseyn unterlag, aufgehoben ist. In Christo starb die ganze kosmische Religion. Denn sie beruhte allein auf der Spannung, in der er selbst nur ein exoterisches Princip und als natürliche Potenz war. Von da an, daß die Spannung aufgehoben, die Macht jeder kosmischen Potenz gebrochen war, die vermittelnde Potenz selbst als natürliche sich im Tode aufgehoben hatte, von da an fing das Heidenthum mit schnellen Schritten an zu verwelken und gleichsam abzusterben. Seit dieser Zeit hat das Heidenthum mehr und mehr aufgehört etwas Lebendiges zu seyn; es besteht nur noch als caput mortuum, als sich selbst unverständliches Residuum eines Processes, der nicht mehr existirt.

In Plutarchs Schrift de defectu oraculorum (c. 17) erzählt einer der Mitunterredner, er habe von seinem Lehrer Aemilianus gehört, was dieser von seinem Vater Epitherses erfahren. Dieser sey einst auf einem mit Fracht und vielen Reisenden beladenen Schiffe nach Italien gefahren; gegen Abend in der Nähe der echinadischen Inseln sey Windstille eingetreten, und das Schiff habe sich den zwei Paxen (Inseln des ionischen Meeres zwischen Leukadien und Corkyra) genähert; da, als die meisten gewacht, einige auch noch zu Nacht gegessen und getrunken haben, habe

sich auf einmal von den Paxen her eine Stimme hören lassen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieser sey ein Aegyptier gewesen und den wenigsten der Mitschiffenden dem Namen nach bekannt. Dieser habe zweimal geschwiegen, das drittemal aber geantwortet. Darauf habe die unbekannte Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von dem Palodes kommst (was dieses für ein Ort ist, weiß man nicht), so verkünde, daß der große Pan gestorben ist. Zuerst nun seyen sie alle erschrocken und haben sich untereinander beredet, was zu thun sey. Thamus aber habe beschlossen, wenn er an dem bezeichneten Ort Windstille finde, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windstille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffs gegen das Land gewendet laut gerufen, wie ihm befohlen worden, daß der große Pan gestorben sey. Kaum aber sey die Stimme am Land erschollen, so sey ein großes Seufzen nicht wie von Einem, sondern von vielen dorther gehört worden, vermischt mit Ausdrücken des Erstaunens. In Rom sey dieß, weil die Zahl der Mitsegelnden so groß gewesen, augenblicklich bekannt geworden und auch zu den Ohren des Kaisers Tiberius gekommen, der gleich nach dem Thamus geschickt und sich nach dem Pan erkundigt habe, der gemeint seyn könne. — Da diese Geschichte zur Zeit des Tiberius vorgefallen seyn sollte, so war es natürlich, sie mit dem Tode Christi in Verbindung zu bringen, und unter dem großen Pan, der gestorben sey, wurde Christus selbst verstanden. Doch ist diese Deutung mehr erbaulich als der Sache gemäß. Will man der Geschichte eine Bedeutung zugestehen, so ist der große Pan, der gestorben ist, das blinde, kosmische Princip selbst, das, seiner Natur nach ausschließlich, während der ganzen Zeit des Heidenthums insofern herrschte, als es nicht in seinem Grunde aufgehoben war. Zur völligen Exspiration wurde es allerdings erst durch den Tod Christi gebracht. In Christo war auch der große Pan gestorben. Der Tod Christi, indem er die Macht aller außergöttlichen kosmischen Gewalten als solche aufhob, war das gemeinschaftliche Ende des Heidenthums und des Judenthums, welches, wie gezeigt, ebenfalls noch kosmischen Elementen unterworfen war.

Ganz entschieden betrachtet das Christenthum selbst sich als Erlösung von der blinden Macht des Heidenthums. Hier ist daher der Ort zu der Untersuchung, mit welcher unsere ganze bisherige Entwicklung sich erst völlig abschließt, der Ort zur Beantwortung der Frage: Wie sieht das Christenthum im Verhältniß zu sich jene blinde Macht, jenes Princip des Heidenthums an?

So allgemein sich nun die Schrift öfters über dasselbe ausdrückt, so ist doch nicht zu leugnen, daß an andern Stellen bestimmter und persönlicher gesprochen ist, wofür ich jetzt nur anführen will, was Paulus zu den Ephesern (2, 2) sagt: Ihr habt erst gewandelt nach dem Aeon (d. h. nach dem innern bewegenden Princip) dieser Welt und nach dem Fürsten, der in der Luft herrscht (womit eine astrale, kosmische Gewalt angedeutet ist). Dieser Fürst der Finsterniß wird anderwärts noch bestimmter der Satan genannt. Satan wird angesehen als das Haupt alles Bösen und ganz insbesondere des Heidenthums. Dieß ist denn auch die streng orthodoxe Erklärung der Mythologie, von der wir nun sehen müssen, wie sie sich zu unserer Erklärung verhält. Zugleich aber ist die Rolle, die im N. T. dem Satan überhaupt zugeschrieben wird, eine so bedeutende, er wird so ganz als besonderer Gegensatz Christi betrachtet, daß wir nicht umhin können, dieser großen Macht näher zu treten und die Bedeutung derselben zu untersuchen.

Unsere Untersuchung zerfällt in einen kritischen und in einen positiven Theil.

Die ältere, zu einer gewissen Zeit allgemein angenommene Vorstellung über Ursprung des Heidenthums und Entstehung der Mythologie ist, daß das Menschengeschlecht durch Eingebung des Satans von dem wahren Gott abgezogen, mit den Vorstellungen falscher Götter erfüllt, und ihnen, die von Natur keine Götter waren, zu dienen verleitet oder gezwungen worden. Es fragt sich nun: wie verhält sich diese Ansicht zu der von uns aufgestellten Erklärung? Es ist gleich einzusehen, daß von einer Seite beide übereinstimmen. Denn was durch unsere Theorie hauptsächlich widersprochen worden, daß die Mythologie eine menschliche Erfindung oder ein bloß zufälliger Irrthum sey, eben

das widerspricht auch jene Ansicht. Indem sie das ganze Heidenthum von einer Eingebung des Satans ableitet, stimmt sie mit unserer Erklärung insoweit überein, als sie eine reelle, eine von der Freiheit des Menschen unabhängige, ja eine diese Freiheit selbst gefangennehmende Macht in den Vorstellungen der Mythologie und des Heidenthums anerkennt. So weit also, inwiefern sie die Mythologie von einer reellen Ursache herleitet, die Uebereinstimmung. Von der andern Seite nun aber, was denkt sich die orthodoxe Vorstellung unter dem Satan, inwiefern sie ihn zum letzten Urheber des Heidenthums macht? Sie denkt sich diesen Satan als einen zwar mächtigen, aber doch keineswegs unbeschränkten individuellen, erschaffenen Geist, als einen ursprünglich guten Engel, der aus Hochmuth sich über Gott erheben wollen, sich ihm widersetzt habe, hierauf — von Gott ausgestoßen und seiner eignen Verkehrtheit überlassen — nun, wie Abtrünnige zu thun pflegen, alles aufgeboten habe, um auch andere, besonders die Menschheit von Gott abzuziehen und sie von sich abhängig zu machen.

Für eine solche Vorstellung des Satans nun, wie Sie wohl sehen, liegt in unserer bisherigen Entwicklung durchaus keine Begründung. Es entsteht also die Frage, ob für diese Vorstellung sonst oder anderwärts eine Begründung vorhanden sey. Es ist mir nun zwar nicht unbekannt, daß in unserer Zeit eine neue Art von sehr eifrigen advocatis diaboli aufgestanden ist, die die gewöhnliche Vorstellung des Satans mit Begierde ergriffen und geltend zu machen gesucht haben. Für solche, die in der Wissenschaft auf Abenteuer ausgehen, läßt sich auch nicht leicht eine vortheilhaftere Gelegenheit finden als jene Vorstellung. Ehe man jedoch dieser Ansicht mit philosophischen Mitteln zu Hülfe kommen will, fragt sich immer, ob sie historisch, ob sie auch nur in der Quelle, von der man sie herleitet, begründet sey. Zu Abschneidung alles Mißverständnisses will ich zum voraus bemerken, daß unsere etwaigen Zweifel an der Richtigkeit der gewöhnlichen Vorstellung auf keinen Fall die Absicht haben, weder die Realität jener Idee überhaupt zu bestreiten, noch auch der Würde des Satans selbst etwas zu entziehen; es könnte im Gegentheil seyn, daß wir dem Satan eine noch

höhere Realität und eine noch höhere Bedeutung zuschrieben, und daß wir die gewöhnliche Vorstellung gerade darum verwürfen, weil sie diese höhere Bedeutung nicht erkennt, an die Stelle der wahren eine dürftige, kleinliche setzt. Doch ich gehe zur Sache und bemerke nochmals: es ist von der Vorstellung die Rede, nach welcher der Satan ein individueller, erschaffener Geist ist, der zuerst von Gott abgefallen, hernach auch andere Geister und zuletzt den Menschen mit in diesen Abfall gezogen.

Vor allem und erstens habe ich zu erinnern, daß in dem Namen „Satan" schlechthin nichts speciell Bezeichnendes liegt, daß er vielmehr von möglichst allgemeiner Bedeutung ist. Der Name ist bekanntlich aus dem Hebräischen, wo er eben nur Widersacher im Allgemeinen bedeutet. Mit dem Artikel הַשָּׂטָן bedeutet er freilich einen bestimmten Widersacher, den Widersacher *κατ' ἐξοχήν*. Darin liegt nun allerdings die Andeutung einer Persönlichkeit, oder, wie ich allgemeiner mich ausdrücken möchte, die Andeutung eines Geistes, nicht aber nothwendig, daß dieser Geist ein individuell erschaffener, auch in seiner Art endlicher ist. Griechisch würde הַשָּׂטָן vollkommen richtig übersetzt durch *ὁ ἀντικείμενος*. Ganz allgemein wird auch das Verbum satan gebraucht; z. B. in der Erzählung vom Bileam, dem der Engel des Herrn sich in den Weg stellt, ihm zu widerstehen, ihn aufzuhalten, da wird im Hebräischen das Verbum satan gebraucht, welches demnach nichts bedeutet als: aufhalten, einer Bewegung sich entgegen oder ihr in den Weg stellen. Das hebräische Substantiv ist im Griechischen durch *διάβολος* übersetzt worden von *διαβάλλειν*, was auch nichts anderes heißt als: interjicere se ad obsistendum, woraus unser deutsches Teufel entstanden. Das griechische Wort wird aber ursprünglich auch ganz allgemein und sogar abstracte gebraucht, von jedem contrario, von allem, wodurch jemand geirrt wird. So im ersten Kapitel des ersten Buchs der Makkabäer wird von Antiochus Epiphanes erzählt: er befestigte die Burg Davids mit starken Mauern und Thürmen und legte viel heidnisches Volk darein. Darauf wird von dieser Befestigung gesagt: *καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι*, sie wurde zu einem Hinterhalt für den Tempel, d. h. zu einem Ort,

von dem aus man den Tempel beobachten und auf die Aus- und Eingehenden ausfallen konnte; *καὶ*, heißt es nun weiter, *ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρον τῷ Ἰσραὴλ διαπαντός*, d. h. sie wurde zu einem bösen Diabolos für Israel auf ewige Zeiten, etwas, das Israel im Weg war, es in hohem Grad hinderte oder irrte für ewige Zeiten. So allgemein wird also das Wort *διάβολος*, und sogar von einer Sache gebraucht. — So viel von dem Wort.

Eine zweite Bemerkung, die ich gleich auf diese will folgen lassen, ist, daß in der That weder im A. T. noch im N. T. eine Stelle zu finden ist, wo gesagt wäre, daß der Teufel erschaffen worden, ein erschaffener Geist sey. Ich bitte Sie wohl zu bemerken, ich sage: ein erschaffener Geist. Denn daß er ein erst im Laufe der Dinge gewordener sey, dieß wird damit nicht ausgeschlossen, daß er kein erschaffener ist. Daß er ein erschaffener Geist sey, wird, wo ich mich darnach umgesehen, bloß aus dem allgemeinen Grundsatz geschlossen, daß alles, was außer Gott wirklich sey, bloß ein Geschöpf, ein von Gott Erschaffenes seyn könne. Dieß mochte in Bezug auf eine frühere Philosophie ganz richtig seyn, die sich ein Außergöttliches nicht anders denken konnte. Eine spätere Philosophie könnte aber diesen Grundsatz leicht nicht ebenso allgemein und so nothwendig finden. Wir haben früher mit Gründen, die ich für unwiderleglich halte, gezeigt, daß Christus in jenem mittleren Zustand außer Gott war, ohne ein Geschöpf zu seyn. Der Satan wird aber vorzugsweise als der Widersacher Christi gedacht, wie hinwiederum von Christus gesagt ist: *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Widersachers auflöse (als ein wahrer *Λύσιος*, das bekannte Prädicat des Dionysos) — ich kann nicht umhin, dabei zu bemerken, daß Plutarch[1], indem er den persischen Dualismus darstellt, sagt, die Magier behaupten, 3000 Jahre lang herrsche der eine Gott, 3000 der andere, der die Werke des ersten auflöse: *τὰ τοῦ ἑτέρου ἀναλύων*. Ich führe dieß nur als analoge, keineswegs aber als gleiche

[1] De Iside et Osiride c. 47.

Vorstellung an. Wenn nun Christus in jenem Gegensatz nicht ein Geschöpf ist, sollte das ihm Entgegenstehende ein Geschöpf, und nicht vielmehr etwas Außer- und Uebergeschöpfliches seyn, da es dann erst zu einer wahren Macht würde, wegen deren es der Mühe werth gewesen wäre, so Großes und Außerordentliches zu thun und zu erleiden, als Christus gethan und erlitten hat. Wir müssen offenbar einen würdigeren Gegensatz für Christum haben? Christus und Satan beziehen sich so aufeinander, daß die Bogomilen sogar den Satan den älteren Bruder Christi nannten [1]. Wenn nun aber von der einen Seite nirgends nachzuweisen ist, daß oder wann der Satan erschaffen worden, und auch eine philosophische Nothwendigkeit nicht besteht, ihn gerade als Geschöpf zu denken, so ist es freilich von der andern Seite dem alt- und neutestamentlichen Begriff, ja der Offenbarung schlechterdings entgegen, ein eigentlich böses Princip anzunehmen. Ein böses Princip wäre nämlich ein von Natur böses, ein von Natur, also auch ursprünglich Gott entgegengesetztes, dergleichen von den Manichäern angenommen wird und, wenigstens nach der gewöhnlichen Erklärung, auch in dem persischen System behauptet wurde. Ein böses Princip wäre nothwendig ein Gott gleich ewiges (Deo coaeternum). Dem widerspricht nun das A. und N. T. aufs entschiedenste. Also der Satan kann ebensowenig ein böses Princip seyn, als er nach dem bisher Gezeigten ein eigentliches Geschöpf zu seyn scheint. Die wahre Vorstellung des Satans wird also in der Mitte liegen zwischen diesen beiden Bestimmungen.

Ich stelle nun als dritte Bemerkung auf, daß, wenn nirgends ein Ausspruch zu finden ist, aus dem sich die bloß geschöpfliche Eigenschaft des Satans erweisen ließe, daß dagegen in der Schrift von dem Satan auf eine Weise und mit Prädicaten gesprochen wird, die sich mit einer bloß geschöpflichen Natur durchaus nicht vertragen. Ich will a) nicht anführen, daß häufig von dem Satan und seinen Engeln gesprochen wird, freilich auch von Engeln Michaels, aber in einem poetischen Buch [2], vielleicht bloß des poetischen Parallelismus wegen. Aber dem

[1] Euthymii Zigabeni Panoplia. Cap. XXIII, §. 7.
[2] Offenb. 12, 7.

Satan wird ein Reich zugeschrieben gerade wie Christo, und zwar beherrscht er ein dem Reich Christi entgegengesetztes und widerstehendes Reich. Auch hier wird er also gewissermaßen auf gleiche Linie mit Christo, wenngleich als der Widersacher, gestellt, als der, dessen Reich und dessen Werke zu zerstören Christus gekommen ist. War die Gewalt des Satans eine geschöpfliche, so war es, dürfte man wohl sagen, in keinem Verhältniß damit, daß Christus, der eine entschieden übergeschöpfliche Natur ist, sich selbst den Leiden unterwarf, ihn zu besiegen. Gegen einen bloß erschaffenen Geist scheint es, hätte es noch andere Mittel gegeben. Ueberhaupt kann ich die ganze Vorstellung, daß ein solcher Geist aus Ueberhebung und Hochmuth Gott untreu und widerspenstig geworden, mit der übrigen Erhabenheit des Satans nicht übereinstimmend finden. Milton und Klopstock haben sich alle Mühe gegeben, dem Satan nach der gewöhnlichen Vorstellung eine gewisse Erhabenheit zu geben, aber selbst der classisch gebildete Milton hat es nicht vermocht.

Auch durch andere Ausdrücke b) wird dem Satan eine Erhabenheit beigelegt, die sich mit einer solchen Vorstellung nicht reimen läßt. Er heißt: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, der Fürst dieser Welt. Christus selbst nennt ihn so. Der Apostel Paulus geht noch weiter. Ihm ist (2 Kor. 4, 4) der Satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, der Gott dieser Welt. Wie groß auch immer die Macht des Satans in dieser Welt gedacht werde, der Gott dieser Welt könnte doch niemals ein individueller und concreter Geist genannt werden. Ebensowenig könnte es von einem solchen heißen, daß er die Macht oder Gewalt des Todes habe, wie im Brief an die Hebräer steht (2, 14): Christus ist des Fleisches und Blutes der Kinder theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat, d. i. dem Satan: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον*. Dieses *τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχειν* von einem bloßen Geschöpf zu sagen, widerstritte allen Begriffen. Dagegen, denke ich, wird jeder zugeben, daß wenn z. B. unter dem Satan jener durch Schuld des Menschen in der Schöpfung wieder erregte Wille gedacht würde, der in seiner

Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseyns ist, der aber eben darum, wenn er aufs neue in seiner Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtseyn wieder aufzuheben droht, — jeder, sage ich, wird mir zugeben, daß, wenn unter dem Satan dieser Wille zu verstehen wäre, von dessen Daseyn, von dessen höchst reellen Wirkungen, ja von dessen Macht über das menschliche Bewußtseyn uns zu überzeugen, wir durch die ganze frühere Entwicklung und insbesondere durch die Erklärung der Mythologie hinlänglich Gelegenheit gehabt haben, jeder, sage ich, wird gestehen, daß wenn unter Satan dieser Wille — jeder Wille aber = Geist, also dieser Geist — zu verstehen wäre, daß alsdann jene Ausdrücke nicht zu stark und dem Gegenstand vollkommen angemessen seyn würden. Die Sprache Christi selbst und des N. T. überhaupt aber ist von übertriebenen Ausdrücken fern, und, wie jeder, der die Sachen selbst versteht, bekennen muß, überall dem Gegenstande und zwar auf das zarteste angemessen.

Aber es sind nicht bloß einzelne Ausdrücke, durch welche Satan höher gestellt wird, sondern es wird ihm (dieß ist nämlich ein drittes Argument), es wird ihm zum Theil auch ein Verhältniß zu Gott und in diesem eine Funktion zugeschrieben, die sich mit der gewöhnlichen Vorstellung durchaus nicht verträgt. Wenn gleich nämlich in einem großen Theil des N. T. Satan als vorzüglicher Urheber des Bösen und insoferne als Feind Gottes beschrieben wird, so erscheint er doch anderwärts als ein zur göttlichen Oekonomie selbst gehöriges, und insofern von Gott anerkanntes Princip (denn wenn er nicht ein concreter, individueller Geist ist, so darf er immer als ein Princip ausgesprochen werden; nur dagegen, daß er als ein an sich, d. h. auch vor und außer der Schöpfnng und demnach original- und demnach ewig-böses Princip angesehen werde, dagegen haben wir uns verwahrt), er erscheint, sage ich, als ein selbst zur göttlichen Oekonomie gehöriges und insofern von Gott anerkanntes Princip. So namentlich in jener dem Buch Hiob vorausgeschickten Erzählung, die eben darum von jeher den Erklärern viele Mühe macht. Wenn man aber den geschichtlichen Sinn einer Idee

eruiren will, muß man alles zusammennehmen und darf nichts ausschließen. Dort nämlich treten eines Tages die בְּנֵי אֱלֹהִים, Söhne Gottes vor den Jehovah, und unter diesen auch Satan, und Jehovah redet ihn an und fragt, wo er herkomme. Satan antwortet: ich habe die Erde durchstreift. Hierauf frägt Jehovah: Hast du nicht meinen Knecht Hiob bemerkt, denn es ist seines Gleichen nicht auf der Erde, schlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böse? — Dagegen nun Satan: Meinest du, Herr, daß Hiob umsonst Gott fürchtet? Hast du doch ihn, sein Haus und alles, was er hat, rings verwahret, und die Arbeit seiner Hände gesegnet und sein Gut ausgebreitet. Aber recke einmal deine Hand aus und taste an alles was er hat, was gilts, er wird dir ins Angesicht absagen. Und was geschieht? Der Herr antwortet dem Satan: Siehe, alles was er hat sey in deiner Hand, nur an ihn selbst lege deine Hand nicht. Und Satan geht aus und bringt über den gerechten Hiob alles Leid, nicht nur Verlust seines Viehs und aller seiner Habe, sondern aller seiner Kinder. In der Folge, da Satan beschämt zugestehen muß, daß Hiob derselbe geblieben, hört er nicht auf seine Gesinnung in Zweifel zu ziehen, indem er zu Jehovah sagt: Ein Mann läßt alles für sein Leben, aber recke deine Hand aus und gehe ihm an sein Fleisch und Gebein, was gilts, er wird dich verlassen. Und der Herr spricht wieder zu Satan: Gehe hin, es sey in deiner Hand, nur seines Lebens schone. Wie erscheint nun hier Satan? Als eine Macht, welche geneigt ist, die Gesinnung des Menschen in Zweifel und also auf die Probe zu stellen, als eine Macht also, die gleichsam nothwendig ist, damit das Ungewisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre. Sie sehen, wie tief, ja bis in die ersten Anfänge, hier die Idee des Satan zurückgeht, indem er die Macht ist, die, ohne selbst böse zu seyn, dennoch das verborgene Böse hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Bösen sich erfreut, weil es die Bestätigung ihres Zweifels, und weil durch dessen Offenbarwerden ihre Absicht erreicht ist. Selbst neidisch kann diese Macht genannt werden, wie Aristoteles

von der Nemesis selbst sagt, daß sie unwillig sey, d. h. neidisch, über das Glück des unverdient Glücklichen. Alle jene finstern Wesen, die Hesiodos von der schädlichen Nacht geboren werden läßt, den *Θάνατος* (den Tod), den *Μῶμος* (den allgemeinen Tadler, als solchen stellt sich ja Satan hier im Buch Hiob dar), den Zank, und besonders die Ate, die Unheilsgöttin, die gedacht wird als Urheberin alles übereilten, blinden, besinnungslosen Handelns und des daraus entspringenden Unheils — alle diese finstern Wesen scheinen in der Idee des Satan zusammenzutreffen und ihm, ohne daß er selbst ein eigentliches Geschöpf ist, eine hohe Stelle und Funktion in der Schöpfung anzuweisen. Denn wenn es im Lauf des schon geordneten menschlichen Lebens seine Rolle ist, wie hier in Bezug auf Hiob, der Verdächtiger, in-Zweifel-Steller jeglicher Gesinnung zu seyn, sollte in der Verleitung des ersten Menschen, die ihm ebenfalls zugeschrieben wird, sein Geschäft ein anderes gewesen seyn? Sollte er nicht auch dort — nicht eigentlich als selbst böses, wohl aber als das Böse ahndendes und an dessen Hervorziehung sich erfreuendes Wesen gewirkt haben? Sollte er nicht auch dort, wie hier bei Hiob, insofern Werkzeug Gottes selbst gewesen seyn, als Gott selbst will, daß nichts verborgen bleibe? Dieß sind nur vorläufige Fragen, aber die meines Erachtens hinlänglich sind zu zeigen, daß die ursprüngliche Idee des Satans eine ganz andere ist, als welche die spätere Zeit aus ihm gemacht hat. Es ist übrigens ganz natürlich und wohlbegreiflich, daß gegen das Ende des Kampfs, und wo der Kampf jenem Princip eigentlich ans Leben geht, daß Satan dort immer mehr als selbst böses, dem Guten widerstehendes empfunden werde, ohne daß darauf ein allgemeiner Begriff des Satan gegründet werden könnte. Auch Er ist ein geschichtliches Wesen, d. h. ein solches, dessen Verhältniß in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes seyn kann. Alle Irrthümer und Hindernisse der wahren Einsicht in der Wissenschaft, und so besonders auch in der Theologie, kommen davon her, daß, was nur für einen bestimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff erhoben oder ausgedehnt wird. Die Persönlichkeiten in jener höheren Geschichte, mit der wir uns hier beschäftigen, sind nicht stillstehende, unbewegliche,

also ist auch ihr Begriff selbst ein beweglicher, und so auch Satan — der Urheber des Widerspruchs, der allgemeine Veruneiniger —, durch den zuerst der Tod, die Zwietracht und das Böse selbst in die Welt kam — Satan ist ein anderer in seinem Anfang, ein anderer in seinem Ende. — Doch muß ich bemerken, daß gleichwie das Ende sich stets des Anfangs wieder erinnert, daß, gerade das letzte Buch des N. T., die Apokalypse, jene Vorstellung des Satan als Verdächtigers, als in-Zweifel-Stellers, als Anklägers noch einmal zurückruft. Dort heißt es nämlich (12, 9): Der große Drache, die alte Schlange wurde ausgeworfen vom Himmel (wo er bei Hiob noch erscheint) und geworfen auf die Erde und seine Engel mit ihm. Darauf ruft eine große Stimme im Himmel: Jetzt ist das Heil und die Kraft und das Reich Gottes und die Macht ist seines Christus geworden, denn der Verkläger unserer Brüder ist hinausgeworfen, der sie verklaget hat Tag und Nacht vor Gott. (Dieß hängt zusammen mit dem, was ich früher gelegenheitlich der Rechtfertigung gesagt habe. Es ist etwas im Menschen, das ihm immer sagt, daß sein ganzes Leben in Gottes Augen mißfällig sey, was er auch thue, das ihn beständig bei Gott verklagt). Der einen andern bei einem dritten verklagt, sucht ihn mit diesem zu veruneinigen. Satan ist der beständige Veruneiniger des Menschen mit Gott; jenes erregte Princip ist gleichsam der fortwährende Ankläger des Menschen bei Gott, der Gott unablässig an die Schuld des Menschen erinnert. In jener Zeit, von welcher die Apokalypse spricht, ist dieses Princip von Christo durchbrochen und zunichte gemacht, darum hebt nun das Reich Gottes und Christi an, der Antheil, den der Verkläger bis jetzt an dem Zustand der Welt und der Dinge hatte, ist ihm genommen, die Welt ist rein Gottes und seines Gesalbten, d. h. Gott hat nun alle Gewalt in Gemeinschaft mit seinem Gesalbten. Also bis zu jenem letzten Ende, wo Christus aufheben wird alle Herrschaft und Gewalt, wo alle seine Feinde unter seine Füße gelegt sind, bis dorthin ist der Satan ein zur göttlichen Oekonomie selbst gehöriges Princip, dem gegeben ist, den Widerspruch, den Fluch, das Zerwürfniß, die Uneinigkeit zu erhalten, damit um so herrlicher sey der Sieg und der endliche Triumph, in

welchen die von dem Geist des Widerspruchs fortwährend in Zweifel gestellte Sache Gottes hinausgeführt ist. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes klar, offenbar und entschieden ist, dann hat der Satan sein Werk gethan, seine Mission und mit ihr seine Macht hat ein Ende. Bis dahin aber ist er eine große Macht, und die selbst zur endlichen Verherrlichung Gottes nothwendig ist, die eben darum nicht verlästert, nicht verachtet werden darf, wie der Apostel Petrus ausdrücklich lehrt.

Ich habe schon bemerkt, es sey natürlich, daß gegen das Ende des Kampfes das widerstrebende Princip immer mehr als das böse erscheine. So ist der Satan beinahe durchaus (nur als böse) in den Schriften der Apostel Paulus und Johannes betrachtet, die auch in diesem Betracht auf gleicher Linie stehen. Aber neben dieser Ansicht tritt in andern Schriften aus dem apostolischen Zeitalter noch die ältere, ebenso wahre Vorstellung hervor, nach welcher der Satan eine Macht ist, welche zu verachten oder zu lästern, man erzittern, deren Krisis oder Gericht Gott allein vorbehalten seyn solle. Solche zwar nicht gerade sich widersprechende, aber doch contrastirende Aeußerungen können nur dem Verwunderung erregen, der nicht zum voraus bedacht hat, daß der Begriff des Satans schon zufolge der Natur des Princips, von welchem er zuletzt sich herschreibt (vom Princip des seyn und nicht seyn Könnenden, des seiner Natur nach Amphibolischen und Doppelsinnigen), von allen möglichen der am meisten dialektische ist. Die Freiheit von aller kosmischen Gewalt, die Lehre von der völligen Besiegung Satans durch Christus wurde besonders von dem Apostel Paulus verkündet; diese Lehre mag, wie manches andere Evangelium der Freiheit, schwachen Seelen verderblich geworden seyn, zum gesetzlosen Leben sie verleitet haben, wie aus dem zweiten Brief Petri zu ersehen, wo von solchen schwachen Seelen[1] gesagt ist: Wenn sie den Befleckungen der Welt (der kosmischen Mächte) durch die Erkenntniß des Herrn und Befreiers Jesu Christi entflohen sind, aber wieder in diese verwickelt werden, so ist mit ihnen das Letzte ärger geworden als das Erste. Von eben diesen sagt derselbe

[1] *Ψυχαὶ ἀστήρικτοι.* 2 Petr. 2, 14 (coll. 3, 16) und 20.

zweite Brief Petri (2, 10), daß sie sich nicht scheuen, die Majestäten, die Herrlichkeiten zu höhnen, die man nicht verachten kann, ohne eben dadurch noch tiefer, nämlich in die materiellen Lüste, zu versinken[1], und welche selbst die Engel nicht zu lästern wagen, Gott das Urtheil überlassend (woraus zu ersehen, daß jene Majestäten widergöttliche Mächte sind). Aber das Bedeutendste ist, was von eben diesen gesagt ist, daß sie die Herrlichkeit (Herrlichkeit schlechthin — ohne weitern Beisatz —) verachten — κυριότητος καταφρονοῦντες. Was ist diese κυριότης? Die Ausleger wagen hier nicht, das Rechte zu sehen. Die κυριότης ist nichts anderes als der Satan selbst. Er ist die κυριότης, weil er das Princip ist, auf welchem die Herrlichkeit, das Herrseyn Gottes, beruht. Er heißt die Herrlichkeit, wie auch ein Besitzthum, vermöge dessen einer ein Herr ist, eine Seigneurie oder eine Herrlichkeit genannt wird. Das Herrseyn Gottes beruht eben auf dem B, das er Herr ist zu setzen und nicht zu setzen. Der Satan ist das durch den göttlichen Unwillen gesetzte B, er ist die große Macht Gottes in der gefallenen Welt, die selbst eine so hohe Macht als Michael ist nicht zu lästern und zu verdammen wagt, deren Gericht sich Gott allein vorbehalten hat, ganz übereinstimmend damit, daß dieses Princip das eigentliche Mysterium Gottes ist, welches er setzen und aufheben kann, das keine Creatur wagen darf anzutasten.

[1] Ganz dasselbe sagt der Verfasser des Briefs Judä (V. 8), und stellt ihnen das Beispiel des Erzengels Michael entgegen, der, da er mit dem Widersacher (dem διάβολος) stritt über den Leichnam Mosis, nicht wagte, eine Lästerung gegen ihn auszustoßen, sondern nur sagte: Der Herr strafe dich.

Es ist viel über diesen Streit, der zwischen Satan und dem Erzengel über den Leichnam Mosis sich erhoben, conjekturirt worden. Vielleicht ergibt sich auf folgende Art etwas Bestimmteres und Einleuchtenderes darüber. Satan ist Urheber und daher überall auch Repräsentant des Heidenthums. Der Erzengel Michael (NB. der einzige Erzengel) steht dagegen in der unmittelbarsten Beziehung auf den Messias und ist der Fürst des Volkes Israel, obgleich die Israeliten eigentlich nicht (wie nach jüdischer Vorstellung die übrigen 70 Völker) einer δύναμις oder ἐξουσία übergeben sind, sondern dem Herrn allein. Michael ist aber nur darum der Fürst Israels, weil er statt des Messias ist, dieses wahren Königs, den Israel erwartet, wie ihn denn selbst in Bezug auf die letzte Zukunft Christi, auf die Zukunft zum Gericht, der Apostel Paulus in eben dieses

In dieſer Vorſchrift, der Satan ſolle nicht geläſtert werden, liegt zugleich die Andeutung, daß er nicht ein unbedingt böſes, ſondern ein zu der göttlichen Weltregierung ſelbſt nothwendiges Princip ſey. Dieß war auch durchaus jüdiſche Vorſtellung. Schöttgen, welcher aus jüdiſchen Büchern Erläuterungen zu den chriſtlichen geſammelt, führt aus dem Sohar die Worte an: Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum (ſo wird das Geſchlecht der böſen Geiſter genannt). Im Buch Sirach wird derjenige ein Irreligiöſer genannt, der dem Satan fluche; es wird geſagt, daß ein ſolcher ſeiner eignen Seele fluche [1]. Nach beſtimmten Ausſprüchen iſt alſo in dem Satan noch eine Art von göttlicher Majeſtät (eine κυριότης) zu erkennen. Von einem bloßen Geſchöpf konnte dieß nie geſagt werden.

Haben wir uns nun erſt von dieſer Würde des Satan überzeugt, ſo wird uns — und dieß mögen Sie als vierte Bemerkung zu den bisherigen hinzufügen — zufolge dieſer Anſicht auch die nach der gewöhnlichen

Verhältniß zu Chriſtus ſetzt, wenn er ſagt (1 Theſſ. 4, 16): Chriſtus wird kommen mit der Stimme des Erzengels, der alſo hier offenbar als ihm vorausgehend, als ihn (den kommenden) ankündigend gedacht wird. Dieß vorausgeſetzt nun, wird es deutlicher ſeyn, was jener Streit, der ſich über den Leichnam Moſis zwiſchen Satan und Michael erhoben, bedeutet. Denn das Geſetz Moſis enthält, wie wir geſehen haben, ſelbſt noch kosmiſche, heidniſche Elemente; inſofern konnte ihn der Fürſt der Welt anſprechen. Von der andern Seite aber ſind dieſe kosmiſchen Elemente hier nur Vorbilder, Vorzeichen, Schatten des Zukünftigen, des Meſſias, und ſo ſind ſie durch den Meſſias ſelbſt geheiligt. Inſofern nimmt Michael als Repräſentant des Meſſias (des Chriſtenthums) ſich ſeiner an. Das moſaiſche Geſetz ſteht zwiſchen Heidenthum und Judenthum. (Einige haben ziemlich proſaiſch unter dem σῶμα Μωυσέως nicht die Leiche Moſis, ſondern ſein Geſetzbuch verſtanden; ſprachgemäß könnte dieß etwa zugeſtanden werden; der Sinn bleibt derſelbe). Dieſer Streit ſtellt nur denſelben Streit vor, der durch die gnoſtiſchen Sekten erhoben wurde, die behaupteten, das Geſetz Moſis ſey nicht von dem wahren Gott, ſondern bloß von dem Demiurgen, dem kosmiſchen Gott gegeben. Dieſer Streit über den Leichnam Moſis kann darum nicht wohl eine jüdiſche Erfindung ſeyn, denn er ſetzt ſchon ein doppeltes Bewußtſeyn voraus. Es iſt eine der Vorſtellungen, die ſich bei dem erſten Losreißen des chriſtlichen Bewußtſeyns vom Moſaismus nothwendig erzeugten.

[1] 21, 30. Die Worte heißen: ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν, αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.

Vorstellung so unbegreifliche Versuchungsgeschichte Christi begreiflicher. Heißt es nicht Christum tief herabsetzen, wenn man für möglich annimmt, daß er der Versuchung durch ein Geschöpf ausgesetzt war? Dagegen ist es ganz begreiflich, daß Christus den Sollicitationen jenes Princips, dessen Werke aufzulösen er gekommen war, und das ihm gegenüber eine wirkliche Macht war, daß er Sollicitationen dieses Princips, und zwar direkter und unmittelbarer als irgend ein Mensch es seyn konnte, ausgesetzt war, ja nach dem göttlichen Gesetz, welches will, daß alles erprobt, alles bewährt werde, ausgesetzt seyn mußte. Ein bloßes Geschöpf, ein creatürlicher Geist, der gegenüber von Christo keine wahre Macht seyn konnte, hätte sich ihm mit Versuchungen nicht nahen können. Dagegen ist es ganz begreiflich, daß der Fürst oder Gott dieser Welt, das allgemeine Princip, das alle Welt gefangen hält, auch dem Bewußtseyn Christi sich nähern konnte. Satan wird sonst als tief und unergründlich listig dargestellt; wie ganz abgeschmackt aber müßte man sich den Satan vorstellen, der seiner Geschöpflichkeit sich bewußt von Christo verlangt hätte, daß er vor ihm niederfalle und ihn anbete, d. h. ihm göttliche Verehrung erweise, was einem auch nur gewöhnlich frommen Israeliten zu Christi Zeit kein Geschöpf, wie hoch man es sich denke, hätte anmuthen dürfen? Dagegen war es in der Ordnung, daß jenes Princip, das Christus eben durch sein Kommen, durch sein Menschwerden schon als eine ebenbürtige, ihm äquipollente Macht anerkannt, ja dem er sich durch die Menschwerdung (wie früher gezeigt) äußerlich unterworfen hatte — freilich nicht, um es anzubeten, aber um es zu besiegen —, es war begreiflich, daß jenes Princip versuchte, von ihm die äußerlichen Zeichen auch der inneren Unterwerfung zu erhalten. Ist Satan ein bloßes Geschöpf, so sind die Worte absurd, die er zu Christus sagt, die Worte: Diese ganze Macht und Herrlichkeit ist mein, ich gebe sie, wem ich will! Ist aber Satan ein Princip, und zwar, das schon fühlt, daß ihm bald nur noch das äußere Weltreich angehören wird (darüber in der Folge), so sind diese Worte ganz consequent.

Keine Versuchung, die von irgend einem Geschöpf, auch dem mächtigsten, ausging, konnte bis an das göttliche Bewußtseyn in Christo

reichen, da ja selbst für den Menschen das bloße Versuchtseyn durch das Geschöpf das Geringste ist. Ich darf mich als Mensch hoch genug gestellt denken, um in meinem Willen eine Region, eine Kraft zu kennen, die keinem Geschöpf, sey es auch das mächtigste, zugänglich ist. Dieß gesteht ja auch der Apostel Paulus dem Menschen zu, wenn er sagt[1]: Unser Kampf ist nicht ein Kampf gegen Fleisch und Blut, d. h. es ist nicht etwas bloß Geschöpfliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unser Kampf ist gegen die ἀρχάς, die ἐξουσίας (die reinen Potenzen sind aber nichts Concretes, in diesem Sinn Geschöpfliches), unser Kampf ist gegen die κοσμοκράτορας, die kosmischen Gewalten, die Weltherrscher, die in der Finsterniß dieses Aeon walten, gegen die geistigen Principe des Bösen, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις — deren Region nicht die beschränkte irdische, sondern die allgemeine, die universelle Welt ist, der Himmel. Und so mag sich denn hier unmittelbar noch eine fünfte Bemerkung anschließen, daß jene Art von Allgegenwart, die dem Satan zugeschrieben wird, jener beständige und unmittelbare, durch nichts aufgehaltene Einfluß auf den Menschen, vor dem dieser gewarnt wird, daß ein solcher immer und überall gegenwärtiger Einfluß sich nicht verträgt mit der Natur eines bloßen Geschöpfs, das, wie mächtig man es sich denke, gegen kein anderes Geschöpf, am wenigsten den Menschen, eine solche durchdringende Macht und Gewalt ausüben könnte, wogegen dieser unabläßige und allgegenwärtige Einfluß wohl sich verträgt mit der Natur eines Princips, das überall und immer um, ja in dem Menschen ist und jeden Augenblick ihm sich nicht nur vorstellen oder darstellen, sondern auch ihm sich insinuiren kann; denn Geschöpf wird von Geschöpf ausgeschlossen, nicht aber kann das Geschöpf ein allgemeines, kosmisches Princip ausschließen.

Diese letzte Bemerkung führt uns nun von selbst auf den andern, nämlich den mehr positiven Theil unserer Auseinandersetzung.

[1] Eph. 6, 12.

Vierunddreißigste Vorlesung.

Haben wir in dem kritischen Theil gezeigt, daß die bestimmtesten Erklärungen, welche das N. T. über die Natur des Satans enthält, nicht wohl übereinstimmen mit der gewöhnlichen Vorstellung, die ihn als ein Geschöpf denkt, so haben wir nun zu untersuchen, ob diese Aeußerungen besser übereinstimmen mit der Ansicht, zu welcher wir durch jene kritischen Erwägungen hingeleitet worden sind, mit der Ansicht, daß der Satan nicht ein bloßes Geschöpf, sondern ein Princip sey, zwar nicht ein ewiges und in diesem Sinn unerschaffenes, aber doch ein Princip. Wir sagen, er ist nicht ein bloßes Geschöpf. Um uns hierüber auf das bestimmteste zu erklären, wollen wir folgende Momente unterscheiden.

Jenes Princip des Anfangs, von dem wir sagten, es liege der ganzen Natur und dem menschlichen Bewußtseyn selbst zu Grunde — wir nennen es wieder B — dieses B also ist nicht selbst Geschöpf; denn vielmehr ist es, wie wir bewiesen haben, das principium ex quo jedes Geschöpfs, das ultimum *ὑποκείμενον* der Schöpfung. In diesem Sinn nun können wir das „nicht bloßes Geschöpf Seyn" (die relative Uebergeschöpflichkeit des Satan) nicht meinen und denken. Satan ist nicht das reine, das absolute B. Eben dieses B aber ist in der ganzen Schöpfung Gegenstand der Ueberwindung — eigentlich ein aus sich selbst, aus seinen ursprünglichen Schranken gesetztes unendliches Seyn, das durch die Schöpfung wieder in die Schranken des

Könnens, in sich als Potenz, als A, zurückgebracht werden soll. Dieses nun als A gesetzte B, da es weder ursprüngliches A, noch bloßes B, sondern das als A gesetzte B ist — als solches, sage ich, ist es Geschöpf (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken: Geschöpf ist weder das ursprüngliche A, das reine Können, noch das reine B zu nennen, aber als aus B in A zurückgebrachtes A ist es Geschöpf) und zwar das höchste aller Geschöpfe, nämlich der Mensch. In diesem Moment (der freilich nur als Moment gedacht werden kann) ist das B wieder in seiner ursprünglichen Klarheit und Lauterkeit, es ist wieder = A, wie vor der Schöpfung (denn in der Schöpfung war B ein Anderes von sich, das außer Sich Gesetzte). Dieser Moment unserer Entwicklung entspricht dem in der andern Theorie angenommenen Moment, wo Satan, d. h. eben das, was nachher Satan ist, als noch rein, als nicht gefallen, als in anerschaffener Herrlichkeit bestehend gedacht wird. Innerhalb des menschlichen Bewußtseyns und mit den Schranken desselben umfangen ist also jenes Princip wirklich Geschöpf. Jedoch der Mensch selbst hat durch unvordenkliche That diese Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur innerhalb dieser Schranken geschöpflich war, so ist es eben damit, daß es aus diesen Schranken tritt, auch wieder aus seiner geschöpflichen Eigenschaft herausgetreten. Und dieses zwar in Folge der Schöpfung in geschöpflichen Schranken gewesene, aber nun wieder aus diesen Schranken durch Schuld des Menschen herausgetretene Princip, dieses Princip ist nun wieder, als selbst schrankenloses und allen concreten Seyn entgegengesetztes, reiner Geist, es ist selbst allgemeines, universelles Princip, ein Leben eigner Art zwar, ein falsches Leben, eines, das nicht seyn sollte, aber doch ist, und einmal erregt, nicht wieder, wenigstens nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. Wir können von diesem, jetzt in seiner eignen Schrankenlosigkeit lebenden und höchst wirklich gewordenen Princip nicht anders sagen als: es ist ein Geist: Geist ist es wegen seiner allem Concreten jetzt entgegengesetzten Natur, ein Geist ist es aber, weil es doch nur ein bestimmter, nämlich allerdings nicht ein ursprünglicher, sondern ein bloß gewordner Geist (insofern kein Princip im

Sinn des Manichäismus), es ist ein gewordener Geist, nämlich ein vom Menschen erregter, der ursprünglich im menschlichen Bewußtseyn gefaßt war, aber jetzt ein es überschreitender, ja es aufzuheben drohender Geist ist, — dieses also durch alle jene Momente hindurchgedachte Princip ist erst der Satan, wie jeder geneigt seyn wird zuzugestehen, der die Prädikate sich zurückruft, die das N. T. dem Satan beilegt.

Sie sehen, wie so vermittelt ist, daß Satan ein Gewordenes ist, das die Schöpfung voraussetzt, und in diesem Sinn etwas Creatürliches, und doch nichts Creatürliches, weil ein schrankenloser Geist, dessen Natur darauf beruht, aus den Schranken wieder hervorgetreten zu seyn.

Doch dieser Ueberzeugung stellt sich nun gleich ein mächtiger Einwurf entgegen. Nämlich nach dieser Entwicklung würde sich der Satan als solcher erst von dem Fall des Menschen herschreiben, während es die bestimmteste Lehre der Offenbarung ist, der Fall des ersten Menschen sey selbst vom Satan veranlaßt, Satan sey der Verführer der ersten Eltern gewesen. Dieser Einwurf löst sich indeß schon durch eine bloße genauere Bestimmung des Ausdrucks.

Das Daseyn des Satan als solchen kann doch nur so viel heißen: seine reelle Gewalt über den Menschen. Diese hat er allerdings erst durch den Fall erlangt. Aber die Macht und Gewalt, den Menschen zu verleiten, diese Gewalt, welche noch keine reelle ist, wenn sie der Mensch nicht zu einer wirklichen werden läßt, diese noch gleichsam ideelle Gewalt konnte er allerdings nicht erst durch den Fall erlangt haben. Die Sache verhält sich vielmehr so: Jenes Princip des Anfangs, das der Grund und das Vorausgehende der Schöpfung ist, war dem Menschen unterworfen, Subjekt des Menschen im eigentlichen Sinn. Aber dieses Princip, obgleich jetzt in die Gewalt des Menschen gegeben, kann die ursprüngliche Doppelsinnigkeit — die Duplicität seiner Natur nicht ablegen. Bis auf die letzte Kategorie verfolgt, gehört der Satan durchaus zu der des nicht Seyenden, was auch in einem ihm beigelegten Namen ausgedrückt ist, in dem Namen Belial, hebräisch בְּלִיַּעַל. Das Wort בְּלִי drückt die Negation aus, das Verbum יָעַל

hat nach dem Arabiſchen die Bedeutung von prominere, prostare, hervorragen, hervorſtehen. Belijaal iſt alſo id quod non prostat, non exstat, das, was ſeiner Natur nach ganz in die Tiefe, das nicht Seyende, zurückgeht. Zwar die Schöpfung beruhte eben darauf, daß dieſes Princip aus dieſem nicht-Seyn, aus dem An-ſich hervorgetreten, ſeyend, exſtant geworden war. Allein der letzte Sinn der ganzen Schöpfung iſt eben, es als das nicht ſeyende zu erklären, und als dieſes iſt es auch erklärt im Menſchen; denn der Menſch entſteht nur, indem jenes Princip zum nicht ſeyenden, aber eben dadurch zum Setzenden des Höchſten (des eigentlich ſeyn Sollenden) geworden iſt. Aber es kann die Doppelſeitigkeit ſeiner Natur nicht ablegen; immer bleibt die Möglichkeit zurück, daß es wieder hervortrete, ſich erhebe. Dieſe Möglichkeit iſt das ſchlechterdings nicht Auszuſchließende, eben weil ſie bloße Möglichkeit iſt. Als wirkliches Princip iſt es ausgeſchloſſen durch das rein menſchliche Bewußtſeyn und in dieſem; als bloße Möglichkeit aber iſt es eben das ſchlechterdings nicht Auszuſchließende. Ja, vermöge des gleich anfangs ausgeſprochenen und auch kürzlich wiederholten Geſetzes, daß jedes Leben erprobt, auf die Probe geſtellt und bewährt werden ſoll — zufolge dieſes Geſetzes muß jene Möglichkeit nothwendig ſogar dem Menſchen ſich darſtellen, vorſtellen; ſie kann ſich ihm freilich nur darſtellen als etwas, das nichts iſt ohne ſeinen Willen, das nur etwas, wenn ſich ſein Wille dazu ſchlägt — aber dieſe Möglichkeit iſt das den Willen Anlockende, an ſich Ziehende, ſie iſt die falſche, trügeriſche Magie, von der der Menſch in ſeinem Innerſten, d. h. in ſeinem Willen ſelbſt, nicht frei iſt. (Möglichkeit, Macht, Magie ſind immer beiſammen, und wir ſehen, wie wir hier am Ende der Entwicklung auf den Anfang zurückkommen, das Tiefſte ſich wieder entdeckt, wovon alles ausgegangen iſt.) Allerdings alſo daſſelbe Princip, das in der Folge als Feind, als Widerſacher, als Satan des Menſchen erkannt wird, verhält ſich ſchon vor der Uebertretung als das zu dieſer Uebertretung Veranlaſſung gebende, als das durch täuſchende, falſche Magie den Willen des Menſchen an ſich ziehende. Was dabei von der gewöhnlichen Vorſtellung hinwegfällt, iſt nur, daß dieſes

den Menschen verleitende Princip ein schon selbst böser, also ein schon früher gefallener Geist sey. Nach unserer Ansicht ist jenes Princip nicht in Folge einer vorhergegangenen zufälligen That, nicht in Folge eines selbst begangenen Frevels, sondern in Folge seiner Natur, seiner Natur nach ist es das zur Uebertretung verleitende Princip (ohne darum aber seiner Natur nach böse zu seyn).

Daß nun aber diese Ansicht, und nicht jene andere, wörtlich sogar übereinstimmt mit den deutlichsten (bisher noch nicht in Betrachtung gezogenen) Aeußerungen des N. T., wird sich bald zeigen; vorerst will ich nur unsere Ansicht mehr auseinandersetzen und erläutern.

Wenn man unter dem Widersacher des Menschen, dem Satan, den Feind des menschlichen Glücks oder der menschlichen Seligkeit versteht, so ist auch hier schon (bei der Verleitung) jener täuschende Geist der Widersacher, der Satan des Menschen zu nennen, aber in dem Sinn, wie auch die erhabene und nach den Vorstellungen der Griechen Ehrfurcht heischende Macht, die sie Nemesis nennen, wie auch von der Nemesis gesagt werden kann, sie sey jedem nicht bewährten Glücke feind, und sie führe eben deßhalb die Umstände herbei, durch welche dieses Glück auf die Probe gestellt werde, ob nämlich auch die ihm angemessene, d. h. die dieses Glückes würdige Gesinnung damit verbunden sey. Ich sagte: in diesem Sinn kann der Versucher des ersten Menschen auch als solcher schon ein Widersacher des Menschen genannt werden. Er ist der Störer seines ruhigen Glücks, Störer der ursprünglichen, aber eben darum unverdienten Seligkeit. Aber er kann dieß seyn, ohne selbst ein gefallenes Wesen zu seyn, er kann dieser Störer seiner Natur nach seyn und zufolge eines allgemeinen Gesetzes. Er ist zwar die das Böse im Menschen ahndende und es hervor, an den Tag zu bringen suchende Macht, insofern selbst die an dem Bösen — wiewohl nicht an dem Bösen an sich, sondern nur an dem hervorgebrachten, an dem offenbar gewordenen Bösen — sich erfreuende Ursache, und doch braucht er darum nicht selbst böse in dem Sinne zu seyn, daß er vorher selbst gegen Gott sich empört hätte; es ist nicht sein gegenwärtiger Wille, noch ist es die Folge eines vorher-

gegangenen Willens, sondern es ist seine Natur, das Verbotene, das nicht seyn Sollende in Möglichkeit zu stellen, damit das eigentlich Böse, das nur in der Gesinnung liegt, offenbar werde. Gestehen muß man übrigens, daß es in der menschlichen Natur liegt, die das Böse hervor, d. h. zur Offenbarung bringende Ursache selbst böse zu nennen. Aber dieß ist ein bloß subjektives Urtheil. Wäre der Satan, wie man gewöhnlich sich vorstellt, die an sich böse Natur, wie könnte er im Himmel unter den andern „Söhnen Gottes" erscheinen, ja wie könnte Gott selbst ihm gestatten, den Gott eifrig und treu ergebenen Mann auf eine so große Probe zu stellen, wie mit Hiob geschieht? Wenn aber, um ein früheres Argument hier, wo seine Kraft mehr einleuchten muß, zu wiederholen, wenn es im Lauf der schon bestehenden Welt dem Satan vergönnt ist, dem Frommen Fallstricke zu legen, warum sollte ihm dieß nicht auch im Anfang vergönnt, warum ihm nicht verstattet seyn — ohne also selbst böse im gewöhnlichen Sinn zu seyn — gleich den ersten Menschen zu verleiten? Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, nicht von der Gegenwart Gottes ausgestoßen ist, wie sollte ich genöthigt seyn, ihn früher, bei der Versuchung des ersten Menschen schon, als ein verworfenes Wesen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Oekonomie gehöriges und den letzten Absichten Gottes selbst dienendes Princip? Jene ganze Annahme von einem frühern noch reinen Zustand und einem hierauf erfolgten Fall des Satans selbst, diese ganze Annahme (welche die Erklärung vom Ursprung des Bösen ungemein verwickelt) wird darauf zurückkommen, daß dieses Princip in unmittelbarer Folge der Schöpfung dem Menschen ganz innerlich, daß es in völliger Latenz, in seinem reinen An-sich war (dieß kann jedoch, wie gesagt, nur als Moment gedacht werden, denn es ist seine Natur, das doppelseitige Wesen zu seyn, und dem menschlichen Bewußtseyn, dem es unterworfen ist, sich als seyn Könnendes, als Möglichkeit darzustellen, die für sich freilich nichts ist und nur wirklich seyn wird, wenn der menschliche Wille sich zu ihr schlägt) hier ist also jenes Princip, ohne gefallen zu seyn — denn es ist seine Natur —, Versucher und Verleiter des Menschen. Die Frage wegen der

Zulassung dieser Versuchung, in welcher nach göttlicher Voraussicht der Mensch erliegen mußte, und daher wegen der Zulassung des Bösen selbst ist bekanntlich eine der schwierigsten für die Theologie. Es ist aber ein großer Unterschied, ob diese Versuchung zugelassen ist einem bloßen und zwar selbst schon verworfenen Geschöpf oder einem Princip, das zur göttlichen Offenbarung, zur Schöpfung selbst nothwendig ist, und in dessen schlechterdings nicht auszuschließender Natur eine gleichsam unüberwindliche oder doch erst durch eine Folge von Katastrophen und Wiederherstellungen überwindliche Doppelheit liegt (denn daß es seine Rolle in der Weltgeschichte fortspielt, werden wir später sehen). Es ist ein großer Unterschied, ob einem schadenfrohen Geschöpf, wie man annimmt, verstattet wird, den unschuldig erschaffenen Menschen mit in sein Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zuläßt, dessen einzige, von Gott selbst gutgeheißene Funktion ist, das an sich Zweifelhafte wirklich in Zweifel zu stellen, das Unentschiedene zur Entscheidung zu bringen, und auf diese Art eine Krisis herbeizuführen, die Gott selbst wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böse verborgen bleibe, und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen muß, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm gesetzten Guten sich verberge.

Jene ganze Vorstellung also von einem erst heilig erschaffenen Engel, der sodann sich gegen Gott empört und andere Geister mit in seinen Ruin zieht, darauf, schon von Gott ausgestoßen, von Neid gegen den Menschen beseelt, auch diesen zu verderben gesucht habe, diese ganze Vorstellung, scheint es mir, müsse, und zwar im Interesse der Theologie selbst, aufgegeben werden, um so mehr, als mit der nun aufgestellten Ansicht allen Aussagen über den Satan vollkommene, ja bessere Genüge geschieht, als durch jene Vorstellung.

Zur Bestätigung des zuletzt Gesagten wollen wir nun weiter sehen, wie der Satan in den Urkunden vorgestellt wird in Bezug auf die Versuchung und die Verleitung des ersten Menschen. In dieser Beziehung heißt er die alte Schlange, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Apoc. 12, 9), denn wie es eine leise, dem Menschen unmerkliche Bewegung ist, mit

der sich die Schlange ihm nähert, um ihn tödtlich zu verwunden, so ist auch die Bewegung des ihn verleitenden Princips, wenn es, aus der Tiefe sich erhebend, dem Menschen sich darstellt, ihn gleichsam überfällt, und den nichts Ahndenden überrascht, eine leise, für den Menschen unmerkliche Bewegung — daher die so allgemeine Vergleichung dieses Princips mit der Schlange, die, wie wir dieß früher[1] ausgeführt, selbst im Namen Proserpina noch sichtbar ist — der Satan heißt die alte Schlange, d. h. die seit unvordenklicher Zeit den Menschen verleitet hat und den ganzen Erdkreis verwirrt — in Irrthum führt — ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην — für uns, die wir diesen großen Irrweg des Menschengeschlechts durch alle seine Windungen hindurch verfolgt haben, bedarf dieses Prädikat keiner besondern Erklärung. In diesem Sinn also heißt es in der Apokalypse unmittelbar vor der Stelle, wo gesagt ist, daß das Reich nun ganz Gottes und seines Gesalbten sey: Und es ward geworfen der große Drach, die alte Schlange, die genannt wird ὁ διάβολος und ὁ σατανᾶς (der doppelte Name ist, wie schon Grotius bemerkt, nicht umsonst, er bezieht sich auf Heidenthum und Judenthum, ὁ διάβολος heißt er als Verführer der Heiden, ὁ σατανᾶς als Gegner und Verführer der Juden; deßwegen wird auch hinzugesetzt, der verführet den ganzen Erdkreis, also Juden und Heiden) — er ward geworfen auf die Erde und seine Engel wurden auch dahin geworfen mit ihm. Was dieses aus dem Himmel gestoßen und auf die Erde geworfen Werden bedeutet, kann ich hier nur vorübergehend erklären. Allerdings, mit dem Sieg des Christenthums verlor Satan die religiöse Bedeutung (dieß heißt: er wurde aus dem Himmel gestoßen). Er wurde auf die Erde geworfen, heißt nicht: er verlor alle Macht, sondern nur: seine Macht erhielt von nun an eine andere — eine irdische Bedeutung. Was kann diese irdische Bedeutung anders seyn, als die Bedeutung, die er in Bezug auf die politischen Reiche der Welt hat, mit denen und in deren Verhältnissen zu einander durch den Sieg des Christenthums eine große und mächtige Veränderung vorging? Damit eröffnet sich also, nachdem der Kreis des Heidenthums durch-

[1] Philosophie der Mythologie, S. 160. D. H.

laufen und beschlossen — der religiöse Irrthum erschöpft ist —, eröffnet sich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetriefte Schaubühne der neueren Geschichte. Hier ist der Punkt, an dem eine weitere und neue Entwicklung, in die ich hier nicht eingehen kann, sich künftig anschließen wird.

So nun, als Schlange, wird jener Geist der Versuchung auch schon im Paradiese dargestellt, allerdings als wirkliche Schlange, indem gesagt wird: Und die Schlange war listiger (wissender) als alle Thiere des Feldes. Niebuhr erwähnt in seiner Reisebeschreibung nach Arabien (Bd. II, S. 344) einer Völkerschaft von wirklichen und zwar ausschließlichen Teufelsanbetern, die sich Jesidîer, aber auch Dawasin nennen. Der letzte Name bedeutet Kluge, Wissende; das Wissende gehört auf die Seite des nicht Seyenden; das Princip, das der Urstand, wird in der Folge zum Verstand, wie wir früher gesehen. Gleichwie die Schlange als eine natürliche, so wird überhaupt der ganze Vorgang der Versuchung und Uebertretung als ein äußerer vorgestellt. Nicht künstlich, nicht etwa, daß ein bloßes Philosophem über den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Menschheit künstlich als Mythos eingekleidet wäre, nicht willkürlich mit Einem Wort, sondern in Folge einer natürlichen Nothwendigkeit wird dieser innere Vorgang als ein äußerer dargestellt. Der ganze Zustand des menschlichen Bewußtseyns, aus welchem diese Erzählung sich herschreibt, der ganze Zustand des damaligen Bewußtseyns erlaubte keine andere Darstellung. Wollte man diese Darstellungsweise eine mythologische nennen, so wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man damit nicht den Begriff der Erdichtung oder einer willkürlichen Einkleidung (wie gewöhnlich), sondern den Begriff einer nothwendigen Erscheinungsweise im Bewußtseyn verbindet. Nicht irrigen Vorstellungen zwar, wohl aber dem jedesmaligen Zustande des Bewußtseyns und der vermöge desselben einzig möglichen Erscheinungsweise gewisser Vorgänge im Bewußtseyn, dieser konnte, ja mußte auch die Offenbarung sich bequemen. Die Offenbarung macht dann das Mythologische nicht, es ist etwas unabhängig von ihr Vorhandenes, das sie wohl durchdringen, aber nicht unmittelbar auf-

heben kann. Die Art, wie irgend ein Gegenstand in einem reflektirenden Medium erscheint, wird nicht durch die Beschaffenheit des Gegenstandes allein, sondern ebensosehr durch die Beschaffenheit des Mediums bestimmt, welche der sich reflektirende Gegenstand nicht ändern kann. Die mosaische Geschichte des sogenannten Sündenfalls enthält reine, göttliche Wahrheit, aber so, wie sie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie stehenden Bewußtseyn erscheinen kann. Die mosaische Erzählung enthält, was die Sache betrifft, die tiefste Offenbarung, wenn sie auch einen rein inneren Vorgang als einen äußeren darstellt. Sie hat die Natur jenes den Menschen verleitenden Princips, eben indem sie es als Schlange (mythologisch) darstellt, aufs Tiefste ergriffen.

Vergleichen wir nun aber mit unserer Darstellung dieses Vorgangs die andern mehr dogmatischen Aeußerungen des N. T., so wird sich keine finden, die nicht mit unserer Darstellung übereinstimmte, ja, es finden sich mehrere, die sogar nur mit unserer Darstellung zu vereinigen sind. Nach unserer Erklärung ist die Schlange im Paradies wirklich jenes seiner Natur nach nicht seyende (nicht seyn sollende) Princip, das dem Menschen sich darstellen und ihn verleiten kann, also wirklich der Satan. Insofern ist wirklich durch Betrug des Satans die Sünde in die Welt gekommen. Ich bitte Sie, hiebei sich zu erinnern, daß ebenmäßig unter den ersten der Mythologie vorausgehenden Potenzen auch die Ἀπάτη, der Betrug, vorkommt. Nach dem Buch der Weisheit ist durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen. Dieser Neid ist aber nicht hier böser oder schlimmer zu verstehen, als jene Mißgunst der Nemesis, welche über den unverdient Glücklichen unwillig ist. Die Versuchung ist entstanden durch eine noch stille und von keinen Folgen begleitete Erhebung jenes Princips aus dem menschlichen Bewußtseyn, dem es durch die Schöpfung unterworfen war, cui subjectum erat, — indem es also aus seiner Verborgenheit hervortritt, dem Menschen sich gegenständlich macht, will es nicht mehr dem Menschen unterworfen seyn, woraus die Orientalen (Perser und Mohammedaner) gemacht haben, Satan habe den Menschen nicht anbeten wollen. Denn alicui subjectum esse und aliquem adorare ist in den Begriffen des Morgenländers eins und dasselbe.

Die beachtenswertheſten Aeußerungen ſind aber die, welche ſich in den Schriften Johannis finden. Die erſte, die ich anführe, ſteht im erſten ſeiner Briefe (3, 8): Wer Sünde thut, iſt von dem Widerſacher (dem *διάβολος*), denn der Widerſacher ſündigt von Anfang: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.* Man könnte geneigt ſeyn, dieſe Stelle gegen uns anzuführen als Beweis, daß der Satan von Anfang auch ſelbſt geſündigt habe, daß er gefallen ſey, ehe er den Menſchen zum Fall brachte. Allein ich bitte Sie, die Worte nur genauer zu betrachten. Der Apoſtel ſagt nicht etwa: Der Satan hat von Anfang geſündigt, ſondern er ſündigt von Anfang, nicht *ἡμάρτηκεν*, ſondern *ἁμαρτάνει.* Er ſündigt von Anfang, darin liegt, daß es ſeine Natur iſt zu ſündigen; was dieß Sündigen dann bedeutet, laſſe ich einſtweilen dahin geſtellt, aber genug: daß er von Anfang ſündigt, ſagt, daß er gar nicht anders kann als ſündigen. Dieß liegt ebenſowohl in dem gebrauchten Präſens, als in dem *ἀπ' ἀρχῆς*, denn wenn er eine kürzere oder längere Zeit in anerſchaffener Heiligkeit geblieben war, ſo konnte der Apoſtel nicht ſagen: er ſündigt von Anfang — von Anfang war er vielmehr nach der gewöhnlichen Vorſtellung nicht ſündlich. Der offenbare Sinn dieſer Worte iſt: er ſündigt, ſowie er iſt; es gibt für ihn gleichſam gar keine andere Bewegung als die des Sündigens, er muß entweder ſich gar nicht bewegen, ganz inaktiv ſeyn, oder er kann nur ſündigen. Dieß iſt nun aber ganz genau der Natur des von uns angenommenen Princips gemäß, ja es iſt ſogar nur dieſem gemäß. Denn nur von einem Princip, welches, wie wir früher uns ausgedrückt haben, das Gott ſetzende iſt nicht im Actus, ſondern im Nicht-Actus — nicht ſofern es ſich bewegt, ſondern ſofern es ſich nicht bewegt — nur von einem ſolchen Princip iſt zu ſagen: es ſündigt, d. h. es wird zum Gott verneinenden, von Anfang, d. h. ſowie es ſich bewegt. Dieſer Ausſpruch iſt ſo ſchlagend, daß er keine andere Erklärung als die unſerige zuläßt.

Man kann nun aber fragen, und wir haben uns vorbehalten, dieß zu erörtern: was bedeutet dieſes Sündigen von Anfang? Es kann

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 118 ff. D. H.

doch nur so viel heißen als selbst sündigen, nun (könnte man weiter schließen) so haben wir ja, was die gewöhnliche Vorstellung behauptet, einen von Anfang, d. h. wie er ist, Sündigenden. Ich bemerke, daß es nicht einmal schlechterdings nothwendig wäre, das ἁμαρτάνειν von einem selbst sündigen zu verstehen. Denn nach der Regel: quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est, kann man auch sagen: qui peccare facit, ipse peccare dicitur. Allein es bedarf dieß nicht. Das griechische ἁμαρτάνειν hat eine speciellere und eine allgemeine Bedeutung. Die speciellere ist: sündigen im eigentlichen Sinn, die allgemeinere und hier zugleich ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes, sowie des entsprechenden hebräischen חָטָא ist aber a scopo aberrare (vom Ziel abirren vom Schützen, der nicht trifft[1]); und weil das Ziel ein Punkt ist, der von einer Peripherie umgeben gedacht wird, so ist vom Ziel abirren so viel als vom Mittelpunkt abirren, a centro deflectere sive aberrare. In diesem Sinn nun kann auch von jenem Princip des Anfangs, das eigentlich im Centrum bleiben sollte, gesagt werden, es weiche vom Mittelpunkt ab, weil es seiner Natur zufolge von Anfang die Neigung hat, wieder aktiv zu werden. Zwar für sich selbst kann es dieß nicht, nicht ohne den Willen des Menschen, aber eben darum sucht es diesen anzuziehen, ob er es vielleicht zur Wirklichkeit erhebe. Dieß ist zwar von Seiten des Princips noch keine reelle, aber doch schon eine ideelle Abweichung; es sollte dem Menschen innerlich bleiben, indem es also ihm sich darstellt, gegenständlich macht, ist es schon nicht eo loco quo esse debebat, also auch dieß schon ist ein Abirren von seinem Zweck, eine aberratio a scopo von dem, was es seyn sollte, also ein ἁμαρτάνειν, und insofern kann von ihm gesagt werden, daß es ἀπ' ἀρχῆς, von Anfang an sündigt, seines Zwecks verfehlt. Darin liegt also durchaus keine Bestätigung für jene Legende, nach welcher Satan im Anfang ein guter, erst im Lauf der Zeit gefallener Engel wäre: er sündigt ἀπ' ἀρχῆς d. h. so wie er Ist.

Eine andere, höchst bedeutende Aeußerung über die Natur des

[1] Philosophie der Mythologie, S. 319. D. H.

Satans findet sich im Evangelium Johannis (8, 44) in den Worten Christi, der zu den Juden sagt: Ihr seyd von eurem Vater, dem Teufel, und was dieser begehrt, wollt ihr thun. Derselbige war ein ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς, d. h. er war seiner Natur nach das dem Menschen nach dem Leben stehende, dem menschlichen Bewußtseyn, in welchem allein des Menschen Leben ist, drohende und gefährliche Princip. Er ist nicht in der Wahrheit bestanden (so heißt es weiter), ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκε, d. h. er ist nicht in seinem wahren Verhältniß geblieben. Auch dieß kann nach unserer Ansicht gesagt werden. Das Princip ist, wie wir uns eben ausgedrückt, nicht an der Stelle geblieben, wohin es gesetzt war, wo es bleiben sollte. Aber unstreitig hat das Perfectum ἕστηκεν hier wie in der besten Gräcität Präsens-Bedeutung. Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, heißt: er besteht nicht, d. h. er kann in der Wahrheit nicht bestehen, weil (wird sogleich hinzugesetzt) keine Wahrheit in ihm ist, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Denn seine Natur ist, das nicht Seyende zu seyn. Es ist nur Wahrheit in ihm für das nicht-Seyn, ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ ἐστι τὸ οὐκ εἶναι. Wenn er also ist, so ist er außer der Wahrheit. Seine Natur ist, nur Lüge seyn zu können, und (als verleitendes Princip) Lüge zu reden: „Wenn er Lüge redet, so redet er ἐκ τῶν ἰδίων, aus seinem Eigenen heraus, seiner eigentlichen (principiellen) Natur gemäß; und weil er gar nicht anders kann, weil er wahrhaft — in der Wahrheit — nicht seyn kann. Auch mit dem πατὴρ τοῦ ψεύδους ist er als Princip des nicht Seyenden, des seiner Natur nach Täuschenden erklärt. Die Lüge in Bezug auf den Menschen insbesondere ist, daß dieses Princip dem Menschen anliegt, ihm zum Seyn zu verhelfen; soweit bekennt es sich also abhängig vom menschlichen Willen, und erregt dadurch ihm die Meinung, er werde auch dann des Princips Herr seyn, wenn er ihm zum Seyn verholfen, während in der Wirklichkeit das Gegentheil davon geschieht, der Mensch wird sein Sklave, sein Gefangener. Wir dürfen übrigens auch hier nicht vergessen, daß alle diese Urtheile rein vom Standpunkt des Menschen gefällt werden, zu dem Christus, wie er völlig Mensch geworden,

auch völlig ſich bekennt: für den Menſchen iſt jenes Princip, ſobald es ſeyn will, nur Unwahrheit und Täuſchung; wozu es objektiv in den Augen oder Abſichten Gottes diene, dieß wird hier nicht gefragt; zu dem Menſchen hat es nur ein feindliches Verhältniß, ein Verhältniß der Täuſchung und Ueberliſtung. Auf jenem ſubjektiven Standpunkt ſtehen alle Reden bei Johannes. Uebrigens iſt es unmöglich, über die wahre Natur des Satan ſich ſchärfer, ja philoſophiſcher auszudrücken, als Chriſtus bei Johannes ſich ausdrückt. Satan iſt ſeinem letzten Grunde nach das an ſich, ſeiner Natur nach, nicht Seyende, das, was nur durch Täuſchung und falſche Vorſpiegelung verlangen kann, das Seyende zu ſeyn. Eben darum täuſcht es von Anfang, noch ehe es zum wirklichen Seyn gelangt iſt.

Bis hieher iſt alſo durchaus nichts von jener angeblichen Geſchichte eines in der Zeit erfolgten Abfalls von Gott zu merken.

Denken wir uns nun aber dieſes Princip, dieſen vom Menſchen hervorgegangenen Geiſt, zum Seyn, zur wirklichen Gewalt über das Bewußtſeyn gelangt, ſo hat er 1) ein allgemeines Verhältniß zum Menſchengeſchlecht überhaupt. Hinſichtlich dieſes Verhältniſſes müſſen Perioden unterſchieden werden. Das Chriſtenthum ſieht die ganze vorchriſtliche Zeit als die Zeit der anerkannten Herrſchaft dieſes Princips an, er iſt der Fürſt dieſer Welt, ja der Gott dieſes Aeon, dieſer Weltzeit[1]. Chriſtus iſt als ein Stärkerer gekommen, und hat es der unwiderſtehlichen Macht, mit der es bis dahin wirkte, beraubt, aber es iſt ſeiner Natur nach verſatil und nie ſich ſelbſt gleich; unerſchöpflich in ſeiner Natur wechſelt es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet beſiegt, auf ein anderes überſpringt. Die verſchiedenen Phaſen oder Wandelungen dieſes Princips nun zu durchgehen, liegt nicht in unſerer gegenwärtigen Aufgabe. Wir haben hier bloß den Geiſt zu betrachten, aus deſſen Inſpirationen das ganze Heidenthum entſtand,

[1] Epiphanius (Haeres. XXX, c. 16) ſagt von den Ebioniten: *Δυο τινὰς συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατ' αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.*

welches seinem Grunde nach selbst eine dem Menschen feindliche Religion ist. Themistokles mußte, obgleich widerstrebend, Menschenopfer zugeben — hier zeigt sich das Princip wirklich als das anthropoktonische [1].

Aber außer diesem allgemeinen Verhältnisse zum Menschengeschlecht, das bis ans Ende der Zeit unter verschiedenen Formen dauert, gibt das Christenthum ihm noch ein besonderes Verhältniß 2) zu dem einzelnen Menschen. Jeder später geborene Mensch ist schon unter dem Einflusse dieses Geistes geboren, er braucht in ihm nicht erst erregt zu werden. Hierauf möchte im letzten Begriff zurückkommen, was man die Erbsünde oder das radicale Böse der menschlichen Natur genannt hat, zurückkommen, an dessen Daseyn nur eine seichte Philosophie zu zweifeln vermag, eine solche, der selbst die Erfahrungen der gewöhnlichsten Menschenkenntniß mangeln, jene niederschlagenden Erfahrungen, die zum Theil schon Kant in seiner Schrift über das radicale Böse angeführt hat: die Erfahrungen von einem herzlichen Wohlwollen, welches jedoch die Bemerkung zuläßt, „es sey in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle", von einer geheimen Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, welche die Mäßigung des Vertrauens auch zwischen den besten Freunden zur Maxime der Klugheit macht, von dem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, wo noch, der in der Lage gewesen, einen andern bedeutend zu fördern, fast gewiß seyn kann, an ihm einen heimlichen, nur um so giftigeren Feind gewonnen zu haben, und andere ähnliche Liebenswürdigkeiten der menschlichen Natur. — Jener Geist ist im Besitz des Menschen, noch ehe dieser es ahndet oder weiß, und, an sich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht ist, spielt er in allen Formen, Farben und Gestalten, doch nie für sich ohne den Menschen etwas vermögend, weßhalb er diesen zu bewegen sucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, ad actum zu perduciren. Als diese unerschöpfliche Quelle von Möglichkeiten, die je nach Umständen und Verhältnissen andere, neue und wechselnde sind, ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das

[1] Siehe S. 468 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde. Dieß ist die eigentliche philosophische Idee des Satan. Wegen seiner an Möglichkeiten unerschöpflichen Natur von der einen und seiner Unvermögenheit von der andern Seite ist dieser Geist wie ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, weßwegen der Apostel ihn mit einem hungrigen Löwen vergleicht. der umhergeht und sucht, welchen er verschlinge in seiner ewigen Sucht, seinem nie ersättigten Bedürfniß, das, was in ihm als bloße Möglichkeit ist, durch den menschlichen Willen zu verwirklichen. Darum also ist der Wille des Menschen gleichsam beständig von ihm umlagert; stets auf der Lauer, ist er jeden Augenblick bereit jede Blöße, jede offene Stelle zu benutzen, durch welche der menschliche Wille ihm Eingang in sich verstattet. Ueberall und immer ist nach den Aeußerungen des N. T. der Mensch von seinen Nachstellungen umgeben auf eine Weise, die mit der Natur eines beschränkten Geistes und der selbst ein bloßes Geschöpf ist, sich schlechterdings nicht vereinigen läßt. Auch in Ansehung dieses Verhältnisses steht natürlich das N. T. ganz auf dem praktischen Standpunkte. Ein anderer ist der philosophische, den ich oben bezeichnet habe, wonach dieser Geist das nothwendige principium movens aller Geschichte ist. Um die Aeußerungen des N. T. über diese gefährlichen und geistigen Nachstellungen zu begreifen, muß ein Princip angenommen werden, das von nichts auszuschließen ist, überall sich einzuschleichen, in Bezug auf den Menschen, von dem es nicht lassen kann, mit relativer Allgegenwart jede in ihm enthaltene Möglichkeit zu erspähen weiß. Ein höchst bedeutender Ausdruck über diese Machinationen des Satans ist der des Apostels Paulus (Eph. 6, 11): Ziehet an den Harnisch Gottes, um stehen zu können πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, gegen die Ränke und methodischen Nachstellungen des bösen Geistes.[1] Nur eine erfahrungsarme Philosophie kann daran zweifeln, daß der Mensch es mit einem solchen Princip zu thun habe, das ihn mit Möglichkeiten aller Art wie mit Garnen umstellt, und nichts anderes sucht, als wie

[1] Platon sagt von dem Hades, er sey ein großer σοφιστής. Aber von Satan ist zu sagen, er sey der Sophist κατ' ἐξοχήν. (Randbemerkung des Manuscripts.)

es ihn durch diese ihm vorgehaltenen Möglichkeiten sich unterthänig mache, gleichwie es den Menschen sich unterwarf, dessen Katastrophe darum der Fall genannt wird, weil er unter die Herrschaft jenes Princips gefallen. Den materiellen Reizungen der Welt kann der Mensch unterliegen, ohne in seinem Innersten, in der Quelle seines Willens, vergiftet zu werden, aber nicht „mit Fleisch und Blut allein" hat der Mensch zu kämpfen, sondern mit jenen geistigen Kräften des Bösen, denen manche Menschen, die darum gute, gutmüthige genannt werden, weil sie selbst ohne Geist, darum auch keine Anziehungskraft für jenen Geist besitzen — mit geistigen Kräften des Bösen, denen diese Art von Menschen schon durch das grob Materielle ihrer Natur entzogen sind, und die vielmehr gerade gegen die edlern und geistigern Naturen gerichtet sind, deren Inneres, wenn es ihnen Eingang verstattet, dadurch plötzlich verheert und in einen Schauplatz der bösartigsten Leidenschaft verwandelt wird — gegen diese geistigen Kräfte ist der Kampf. Nur eine falsche Philanthropie kann Einwirkungen eines am Bösen sich erfreuenden Geistes in Zweifel ziehen: eine falsche Menschenliebe, sage ich, das wahre Wohl des Menschengeschlechts liegt nicht in einem vermeinten Glück des gegenwärtigen Zustandes, die Gegenwart ist vielmehr eine Zeit — nicht der Glückseligkeit, sondern des Kampfs. Gäbe es aber einen Sieg, einen endlichen, durch ewige Seligkeit gekrönten Triumph, wäre der Mensch nicht von den geistigsten Versuchungen in seinem Innersten umgeben? Ein gründlicher, nachhaltiger, zugleich fürs Leben ausstattender Unterricht (und ein solcher soll jeder seyn) darf nicht unterlassen, die sich ihm anvertrauen, in die Mysterien des Bösen, τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ, wie die Apokalypse (2, 24) sagt, einzuweihen, damit sie nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß sie bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, damit sie lernen, wie Christus befiehlt, klug seyn wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben (der höchste Widerspruch, aber auch, wenn erfüllt, das Höchste), damit zumal die edlere Natur nicht überrascht sey von der unvermeidlichen Erfahrung, da jeder, der sich nicht darauf beschränkt, ein auswendig gelerntes Pensum herzusagen, oder eine auswendig

gelernte Rolle abzuspielen, jeder, der die Welt wirklich angreift, unfehlbar jenem allgemeinen Widersacher begegnet und mit ihm in Conflikt kommt.

Der versuchende Geist wird in dem N. T. vorgestellt als außer dem Menschen seyend und als einen Eingang in seinen Willen suchend. Seine Natur ist, die unendliche, die wahre Allmöglichkeit zu seyn, ohne doch von sich selbst sich verwirklichen zu können; darum muß er dem Menschen anliegen, darum wird er vorgestellt als von beständiger Unruhe umgetrieben, als nur im menschlichen Willen Ruhe finden könnender, wie Christus sagt (Matth. 12, 43): Wenn der unreine Geist von dem Menschen ausgehet, durchwandelt er dürre Stätten, um Ruhe zu suchen, und findet sie nicht, darauf spricht er: ich will in das Haus zurückkehren, von dem ich ausgegangen bin. — Das Bildliche des Ausdrucks ist hierin nicht zu verkennen, doch ist es von der Art, daß es den Begriff sehr bestimmt erkennen läßt. So mit den dürren, eigentlich wasserlosen Oertern ist das Dürre der dämonischen Natur selbst ausgedrückt, der ewige Durst nach Wirklichkeit. Außer dem Menschen findet sich der Geist wie in einer Wüste (man denke an Typhon), ἀνάπαυσιν, Ruhe suchend und nicht findend, seine Unruhe wird erst im Menschen gestillt; der menschliche Wille ist seine ἀνάπαυσις, außer diesem ist er von aller Wirklichkeit abgeschnitten, in absoluter Unvermögenheit — und doch ist er einmal erregt, zur Wirklichkeit hervorgerufen. Weil immer Möglichkeiten, d. h. Geister, übrig bleiben, die keine Mittel finden sich zu realisiren, wurde eben darum wohl die Wüste als Behausung böser Geister gedacht. — Die über den Menschen erlangte Gewalt wird auch als ein Eingehen in den Menschen dargestellt. So bei Judas, dem Verräther, in den mit dem letzten Bissen, den der liebevolle Lehrer ihm reicht, der Satan fährt (εἰσῆλθεν ὁ Σατανᾶς). Sonst ist von Eingebungen, Inspirationen des Satans die Rede (vgl. Joh. 13, 2. 1 Chron. 22, 1).

Wir haben nun also das Verhältniß des Satans 1) zu dem ersten Menschen, 2) zu dem ganzen Menschengeschlecht, und 3) zum einzelnen Menschen nachgewiesen und überall die Realität dieses Princips erkannt,

und dieſem zwar eine ganz andere Bedeutung gegeben, als es in der hergebrachten Theorie hat. Doch bemerken wir, daß dieſe Lehre nie Gegenſtand einer *eigentlichen*, eine Entſcheidung herbeiführenden Erörterung geworden iſt. Man ſieht hier, wozu ſogenannte Häreſen gut geweſen ſind. Der Manichäismus war ein völlig antichriſtliches Syſtem, inſofern keine Häreſe, und hat vielleicht nur die Folge gehabt, die Vorſtellung zu ſehr nach der andern Seite zu treiben aus Furcht, den Satan zu einem abſoluten, unerſchaffenen, der Schöpfung vorausgegangenen Princip werden zu ſehen. Wir haben die Bedeutung des Satans anders beſtimmt, indem wir ihn als ein Princip annahmen, das zwar in der Schöpfung und insbeſondere im Menſchen in die Schranken der Geſchöpflichkeit gefaßt war, aber darum ſeine an ſich ſchrankenloſe Natur nicht abgelegt hat, das zwar in dieſem Gegenſatz zu der Schöpfung nicht hervortreten kann, ſolang es der Menſch in ſeiner Unterordnung erhält, das aber eben darum ſeiner Natur nach (NB) dem menſchlichen Willen gefährlich iſt, indem es ihn von Anfang zu bethören und an ſich zu ziehen ſucht, um Herr über ihn zu werden, und in ſeine urſprüngliche ſchrankenloſe Natur zurückzukehren. Wir haben es aber in dieſem Verhältniß zu dem Menſchen zugleich als ein zur Hervorbringung der vollkommenen und unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendiges Princip erkannt, denn die Schöpfung hat ſolang keine vollkommene Wahrheit, als nicht *jede* ihr entgegengeſetzte Möglichkeit ſich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich beſiegt worden. Dieſem Standpunkt gemäß iſt jenes Princip eine das verborgene Böſe hervorrufende, am offenbar-Werden des Böſen ſich erfreuende Urſache, ohne *an ſich* böſe zu ſeyn, da vielmehr Gott ſelbſt ſie leidet, ja ſie wollen muß, ſoweit ſie zu wollen iſt, nämlich nicht an ſich, aber als *Mittel*. Dieß erklärt, wie der Satan im A. T. und ſelbſt zum Theil im N. T. (in der Stelle von Johannes) nicht als ein von Gott ſchlechthin ausgeſtoßenes, ſondern als ſelbſt allerdings von Gott gelittenes, zu ſeiner Haushaltung gehöriges, inſofern von ihm anerkanntes Princip erſcheint. Aus dieſem Verhältniß leitet ſich eine fernere Beſtimmung ab. Nämlich aus den Schranken des Geſchöpflichen heraus-

getreten, ist der Satan nun reines Princip, reiner und allem Concreten — eigentlich allem, was ohne bewährt zu seyn sich festsetzen will, allem sich sicher Dünkenden, wir können sagen, allem Starren entgegengesetzter Geist, (der insofern freilich als Feind der Creatur erscheint, die sich selbst überlassen zur völligen Unbeweglichkeit erstarren würde) aber ein die Schöpfung voraussetzender; er ist doch aus dem Geschöpf hervorgegangen, insofern kein unerschaffener Geist, ob er gleich als Gegensatz gegen die Schöpfung nicht Geschöpf seyn kann. Aus dieser ungeschöpflichen Natur des nun als emancipirt vorausgesetzten Princips haben wir zugleich den nach den bestimmtesten Aeußerungen des N. T. anzunehmenden und in nichts auszuschließenden Einfluß des Satan erklärt, wie er nach den gewöhnlichen Vorstellungen nicht erklärt werden kann.

Wenn nun aber nach dieser ganzen Entwicklung Satan offenbar eine doppelte Ansicht darbietet (er ist die Natur, von der eine doppelte Vorstellung nicht nur möglich, sondern nothwendig ist — er ist die an sich zweiseitige Natur —) einerseits als der beständige Widersprecher, Hervorrufer des Widerspruchs, Stifter aller Zwietracht und Uneinigkeit, Hervorbringer des Bösen u. s. w., andererseits als ein gelittenes, wenigstens als Mittel gewolltes Princip, wie kommt es, daß zumal in den Reden Christi von dieser Ironie, dieser doppelten Vorstellung, so gar keine Spur ist, daß Christus in ihm nur den bösen, den hassenswerthen, den un- ja widergöttlichen Geist überall erkennt und zeichnet? Hierauf ist in Kürze Folgendes zu antworten. — Dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Teufels auflöse, Christus ist also der unmittelbare Gegensatz des Satan, Satan der unmittelbare Gegner Christi. So betrachtet dieser ihn selbst, indem er bei Annäherung seines Todes sagt: Es kommt der Fürst dieser Welt, aber er hat nichts — keine Art von Recht — an mir (Joh. 14, 30), und von der andern Seite weiß er, daß durch ihn der Fürst dieser Welt gerichtet ist, denn er sagt (Joh. 16, 11): der Geist (der *παράκλητος*) den ich senden werde, wird die Welt überzeugen, *ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*, daß die Krisis des Fürsten dieser Welt geschehen ist. Worin diese Krisis bestehen werde,

sagt er deutlich bei der Gelegenheit, als eine Stimme vom Himmel ihn seiner zukünftigen Verherrlichung versichert (Joh. 12, 28): Jetzt ist die Krisis dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden (aus dem Inneren, aus dem Centrum, in dem er sich noch immer als religiöses Princip behauptet hatte), und ich, setzt er hinzu, wenn ich von der Welt erhöht seyn werde, werde alle (d. h. Heiden und Juden) zu mir ziehen (also der Gewalt jenes Fürsten der Welt entziehen). Ja bei Lukas (10, 18) sieht er zum voraus den Satan besiegt: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Was dieses vom Himmel Fallen des Satan bedeutet, habe ich schon erklärt[1]. — Der Kampf Christi gegen den Satan war nicht, wie im Heidenthum, ein bloß äußerer, wo dieses Princip nur äußerlich und in seiner Wirkung überwunden wurde. Dieser Kampf ging dem Princip an das Leben, an das Innere, an die Wurzel selbst. Es war ein Kampf auf Leben und Tod. Daher war auch hier die Reaktion von Seiten des angegriffenen Princips allgemein und offenbar, denn sie erstreckte sich selbst auf das Physische. Wie alles, was nach Platons Ausdruck in das Gebiet des nicht Seyenden gehört, wie Sünde, Lüge, Irrthum, so ist auch Krankheit nur durch den Satan in die Welt gekommen. — Wie aber in der Natur, wenn eine Potenz z. B. die eine Elektricität erregt wird, sofort auch durch bloße Vertheilung die entgegengesetzte entsteht, so rief die Annäherung Christi krankhafte Erscheinungen einer eignen Art hervor, bei denen jedoch Eines merkwürdig ist; denn wenn man genauer zusieht, wird sich finden, daß die meisten Besessenen oder sogenannten Daemoniaci sich in den Gegenden finden, die von Heiden bewohnt waren, mit Tyrus und Sidon, Galiläa und Samaria grenzten. In Jerusalem erscheint keine oder höchst selten eine Spur von solchen Daemoniacis. Die Dämonen sind den Juden selbst heidnische Potenzen. Denn alles Heidnische ist ihnen dämonisch. Das Heidnische spielt ins Jüdische herüber, die Grenze zwischen beiden ist durch Christum erschüttert. Diese Krankheit sind die Convulsionen des sterbenden Heidenthums. Schon die Orakel der Alten waren von convulsionären

[1] Oben S. 263. — Vergl. auch Philosophie der Mythologie, S. 537. D. H.

Erscheinungen begleitet, warum, dieß könnte ich hier nicht erklären, ohne in eine Untersuchung einzugehen, die um so ausführlicher ausfallen möchte, als sie zugleich auf neuere Erscheinungen, z. B. die späteren sogenannten Convulsionirten, Rücksicht zu nehmen hätte. Die bloße Annäherung Christi reichte hin, diese Erscheinung hervorzurufen, so in der Synagoge von Capernaum, wo ein solcher Kranker aufschreit: Laß ab, was haben wir mit dir zu thun, du bist gekommen, uns zu quälen; ich weiß, wer du bist, nämlich der Heilige Gottes[1]. Ebenso wird bei einer andern Gelegenheit ausdrücklich bemerkt, noch (ἔτι) während Christus sich einem solchen Menschen näherte, sey die Krankheit ausgebrochen, der böse Geist habe ihn gerissen und hin und her geworfen[2].

Auch in Krankheiten hat man nicht immer bloß mit Fleisch und Blut zu thun, noch kann alles bloß humoral-pathologisch erklärt werden. Es ist zwar die bestimmteste Wahrheit, daß keine den Gesammtorganismus berührende Krankheit anders sich entscheidet, als durch Erzeugung einer Materie, obwohl man darum nicht berechtigt ist, sie materiam morbificam zu nennen, denn vielmehr ist sie das Erzeugniß, in welchem die geistige Potenz der Krankheit abgestumpft, zur Passivität gebracht ist. Wer den Begriff des relativ materiell-Werdens — sich Materialisirens — einer zuvor geistigen Potenz im Zusammenhang unserer Entwicklung gefaßt, hat darin auch die Erklärung jener sogenannten kritischen Entscheidungen, wo eine Krankheit oder Krankheitsursache in Form einer Materie ausgestoßen wird — ἐκβάλλεται ἔξω, wie vom Satan vorhin gesagt worden. Die Erzählungen von den Daemoniacis zur Zeit Christi und in seiner Nähe beweisen also nichts weniger als bloß jüdische Vorstellungen, denen Christus sich anbequemt hätte. Diese Krankheitserscheinungen haben reelle Bedeutung. Es war natürlich, daß der Kampf, den Christus mit dem Satan, d h. mit dem reellen Princip des Heidenthums, zu kämpfen bestimmt war, auch durch äußere und physische Erscheinungen sich ankündigte. Da es, wie

[1] Marc. 1, 23 ff. Vergl. Luc. 8, 27 ff., Matth. 8, 28 ff. und in letzterer Stelle das πρὸ καιροῦ

[2] Luc. 9, 42. Vergl. das εὐθέως Marc. 5, 2.

schon gesagt, ein Kampf auf Leben und Tod war, so stand auch der Widersacher in diesem Kampfe Christo nicht mehr als ein bloß substantielles Princip, sondern — als ein *Wille* stand er einem *Willen* gegenüber, und Christus ganz gleichsam in die Menschheit versenkt, im Namen der ganzen Menschheit fühlend, *kann* in dem ihm Entgegenstehenden nichts als den *Feind* Gottes und der Menschheit erkennen; er ist nicht da, den Satan zu erklären, seine Aufgabe ist die praktische, in ihm nur den Feind zu sehen, den er zur Erlösung der Menschheit zu besiegen hat, so daß jeder, der *ihn* (der Christum) anzöge, dadurch auf immer aus seiner objektiven Gewalt errettet wäre. Jenes Princip, je mehr es objektiv beengt wird, desto subjektiver wird es, und steht dem Ueberwinder immer persönlicher entgegen; daher auch die Ausdrücke, in denen Christus von ihm redet, immer persönlicher werden. Christus, der in das Centrum jenes Geistes eindrang, mußte ganz andere, lebendigere und persönlichere Erfahrungen machen, als Menschen, die mit dem Bösen nie eigentlich anderen als blos äußerlichen Kampf gekämpft haben, wo es dann am Ende meist auf einen Vertrag mit ihm hinausläuft. Diesen steht also eigentlich gar kein Urtheil über die Reden Christi zu, in denen sich durchaus nur eine wirkliche Empfindung, eine reelle Erfahrung ausspricht. Ich darf, ohne mißverstanden zu werden, sagen, daß seit den Zeiten der Apostel kaum ein Mensch dem Satan mehr ans Leben gegriffen, mit seiner eigensten und innersten Kraft sich gemessen hat, als Dr. Luther. Bekanntlich aber hatte eben dieser Mann auch die persönlichste Vorstellung von dem Teufel, dem er sich rühmte ins Schwarze des Auges gesehen zu haben. Ueber solche Ausdrücke müssen nicht solche richten, die nie Großes erfahren, nie bis auf jenen Punkt gekämpft haben, wo ihnen diese geistige Macht des Bösen, die in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen, wirkt, als ein Wirkliches entgegengetreten ist. Wenn *uns* eine freiere Ansicht dieses Princips vergönnt ist, so haben wir dieß jenem Kampf Christi selbst zu verdanken, der die reale Gewalt desselben so weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) *einseitig*, sondern von allen Seiten mit vollkommener Geistesfreiheit betrachtet werden kann.

Fünfunddreißigste Vorlesung.

Nachdem ich nun die vorgetragene Ansicht nicht bloß begründet, sondern, wie ich hoffe, von allen Seiten und vollständig erläutert habe, so bleibt uns noch eine allgemeinere Untersuchung übrig, denn da sowohl von Engeln des Satan, als auf der andern Seite von Engeln Gottes gesprochen wird, so leitet dieß nothwendig auf den allgemeinen Begriff der Engel, und unsere letzte Aufgabe im Gebiet der gegenwärtigen Untersuchung wird seyn, uns auch jene eigenthümliche Welt, welche die Schrift unter dem Namen der Engel statuirt, begreiflich zu machen, d. h. ihre Bedeutung zu ergründen. Es kann dabei fast überflüssig scheinen zu bemerken, daß die Engelwelt dasjenige ist, was in der Offenbarung die meiste Analogie mit der Mythologie hat. Daher wir denn auch mit dieser Untersuchung uns wieder dem Anfangspunkt unserer ganzen Entwicklung nähern.

Vor allem wollen wir uns nun umsehen, ob nicht in den früheren Begriffen bereits ein Anknüpfungspunkt gegeben ist.

Etwas dem Begriff von Engeln, soweit wir ihn vorläufig denken, Analoges war uns aber allerdings gegeben in den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις, in jenen Potenzen und Gewalten, von denen früher die Rede war, indem gesagt wurde, Christus sey erhöht worden über alle ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις. Die Frage ist also, wie sich die Engel zu diesen ἀρχαῖς und ἐξουσίαις verhalten. Hierüber läßt aber eine Stelle im ersten Brief Petri (3, 22) keinen Zweifel übrig;

dort nämlich heißt es von Jesu Christo: Welcher ist zur Rechten Gottes aufgefahren zum Himmel und sind ihm unterthan die Engel und die ἐξουσίαι und die δυνάμεις. Hier also sind die Engel auf gleiche Linie gestellt mit den ἐξουσίαις und den δυνάμεσι (δυνάμεις drückt noch bestimmter unsern Begriff von Potenzen aus als ἐξουσίαι). Christus ist über alle erhöht, heißt eben: er ist mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet; denn Gott ist die über alle Potenzen erhabene Ursache, weil er das allen Potenzen voraus Seyende ist. Hier erhellt zum letzten Mal die große Bedeutung des Begriffs, von dem die positive Philosophie ausgegangen ist, des Begriffs des allen Potenzen voraus, des unmittelbar Seyenden. Nur dadurch ist Gott Herr der Potenzen, daß er vor allen Potenzen Ist.

Dasselbe, daß nämlich die Engel den Potenzen gleich betrachtet werden, ist aus dem Brief an die Hebräer (1, 3. 4) abzunehmen, wo, nachdem gesagt ist: Christus hat sich gesetzet zur Rechten der Majestät in der Höhe, hinzugefügt wird, er sey um so viel höher geworden, als die Engel, als er einen höheren Namen vor ihnen ererbet. In andern Stellen aber wird eben dieß in Bezug auf die ἀρχάς und ἐξουσίας gesagt, Gott habe dem erhöhten Christus gegeben einen Namen, der über alle Namen sey. Da nun aber zugleich die Engel (ebenso wie die ἀρχαί und ἐξουσίαι) höher als der Mensch, das höchste aller Geschöpfe, gestellt werden, so folgt schon daraus, daß die Engel als reine Potenzen nicht in demselben Sinne Geschöpfe seyn können, in welchem der Mensch oder jedes andere concrete Seyn Geschöpf ist, wie denn auch nirgends gesagt ist, daß die Engel erschaffen worden. Man beruft sich gewöhnlich auf allgemeine Stellen, wie Kol. 1, 16, wo von Christus gesagt wird: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, in ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und das auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, und wo dann unter dem Unsichtbaren das Reich der Geister und Engel begriffen ist. Allein diese Instanz trifft unsere Behauptung durchaus nicht. Denn gleichwie wir von dem Satan erklärt haben, daß er die Schöpfung vorausfetzt, d. h. daß ohne Schöpfung auch Satan nicht wäre, sine creatione etiam Satanae

locus haud esset (was sogar bloß von selbst sich versteht, denn wäre keine Schöpfung, so natürlich auch kein Widersacher der Schöpfung) — wie also freilich in der Schöpfung auch der Satan mit erschaffen worden, ebenso unstreitig ist die Schöpfung auch eine Voraussetzung der Engel, d. h. ohne Schöpfung gäbe es keine Engel. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß sie selbst Gegenstand der Schöpfung waren, und Geschöpf ist doch eigentlich nur zu nennen, was Gegenstand einer freien und absichtlichen Hervorbringung ist. Die Engel können aber schon darum nicht in diesem Sinn erschaffen heißen, weil sie eben reine Potenzen, reine Möglichkeiten sind. Bloße Möglichkeiten aber werden nicht erschaffen, erschaffen wird nur das Wirkliche, d. h. das Concrete. — — Aber allerdings mit jedem Wirklichen sind auch Möglichkeiten mit zugelassen (ich sage zugelassen, also sind sie nicht Gegenstand der Schöpfung), aber sie sind als Möglichkeiten mit zugelassen, die nach der Hand, post actum, also nach der Schöpfung hervortreten können. Denn im Menschen sollte alles beschlossen, alles vollendet, Er sollte das Haupt der Schöpfung seyn, wie in dem 8. Psalm, den der Apostel Paulus (Hebr. 2, 7. 8) in demselben Sinne benutzt, gesagt ist: Du hast ihn gesetzt über das Werk deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gethan. Denn nur darum, weil alles unter dem Menschen als einem Haupt vereinigt seyn sollte, diese ἀναχεφαλαίωσις aber (diese Vereinigung unter Einem Haupt) durch Schuld des Menschen wieder aufgehoben worden, nur darum mußte, wie aus der angeführten Argumentation des Apostels deutlich zu sehen, durch den Menschen Jesus wieder alles unter Ein Haupt gebracht werden, darum wurde der Mensch Jesus die κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, wie im Kolosserbrief (2, 10) gesagt ist. Mit der wirklichen Schöpfung also, sowie diese gesetzt ist, ist eine Unzahl von Möglichkeiten, von Potenzen gegeben. Da das Seyn der Welt an sich bloß ein mögliches, und nur durch den göttlichen Willen, insofern zufällig, wirkliches ist, so sind eben damit auch alle Gegensätze dieses Seyns, wohl zu merken, als Möglichkeiten admittirt, etwas, das Sie sich durch folgendes Beispiel verdeutlichen können. Mit der

Existenz des Staats ist eine Unzahl ihm entgegengesetzter Möglichkeiten, d. h. eine Unzahl von Verbrechen, als Möglichkeiten gesetzt, die kein menschlicher Verstand erschöpfen oder zum voraus berechnen kann. Ebenso, wenn die Schöpfung in die Wirklichkeit tritt, sind alle Gegensätze derselben als Möglichkeiten, als Potenzen, zugelassen, die aber nicht zur Herrschaft, ja nicht zur Aeußerung kommen, wenn alles unter seinem Haupt beschlossen bleibt. Jedem Reich der Schöpfung, wie wir früher sagten, ja jeder Provinz dieses Reichs ist ein Herrscher vorgesetzt, der aber verstummt vor dem allgemeinen Herrscher und ihm völlig unterthan ist. Wenn aber dieser seiner Herrlichkeit entsetzt wird (und der Fall des Menschen ist nichts anderes als der Verlust seiner Herrlichkeit), dann können alle jene untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geister sich erheben. und der Mensch fällt nun in ihre Gewalt, anstatt daß sie zuvor in der seinigen waren. Ja soweit diese Potenzen durch die Schöpfung nur als Möglichkeiten gesetzt waren — so weit waren sie in Ordnung und gut (in diesem Sinn kann man von einem ursprünglichen, reinen und guten Zustand der Engel reden), indem aber durch Schuld des Menschen die göttlich gesetzte Einheit, in der alles unter Einem Haupte (dem Menschen) beschlossen seyn sollte, auseinandergeht und auseinanderweicht, jetzt treten sie hervor, und zwar mit einer Macht und Gewalt, die ihnen nicht bestimmt war, die sie nicht haben sollten, und erscheinen als böse Geister; gerade so wie, solang das ἡγεμονικόν, das Herrschende des Organismus sich in seiner Macht behauptet, der Zustand desselben ein reiner, guter und gesunder ist, wenn aber jenes wankend geworden, alsdann die Krankheitsgeister hervortreten, von denen zuvor nichts gefühlt wurde, und von denen man eben darum nicht sagen kann, daß sie erschaffen worden, weil sie erst hervortreten. Gerade in jener nach der Hand erlangten Gewalt sind die Engel oder bösen Geister nicht Geschöpfe, sondern ungeschöpflich, und wenn der Apostel sagt: Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, so ist anderweitigem Sprachgebrauch gemäß dieß eben so viel als: wir haben nicht mit bloßen Geschöpfen (concreten Wesen) zu kämpfen, wie denn auch bloße Geschöpfe jenen gefährlichen,

ins Innere des Menschen dringenden Einfluß nicht ausüben könnten, der den bösen Geistern in dem N. T. zugeschrieben wird.

Wenn man aber übrigens moralische und intelligible Potenzen solcher Art, die erst nach der Schöpfung, ja im Laufe derselben hervorgetreten sind, wenn man, sage ich, moralische und intelligible Potenzen dieser Art anzuerkennen sich gesträubt hat, so war man dagegen um so mehr genöthigt, solche Potenzen für die physische Welt, das Reich der Natur, anzuerkennen, vorzüglich in jenen zuvor unbekannten Krankheiten, die plötzlich wie aus dem Nichts entstehen, über die Erde sich verbreiten und eine furchtbare Verheerung unter dem Menschengeschlecht anrichten, und von denen man sagen kann, daß sie ebensowenig bloß aus Fleisch und Blut zu erklären, als mit bloß materiellen Mitteln zu bekämpfen oder zu neutralisiren sind. Es ist ein Engel — ein Engel des Verderbens, der in der großen Pest zu Davids Zeit das Volk zu Jerusalem schlägt[1], und ein begeisterter Dichter des A. T.[2] preist den, der unter dem Schirm und Schatten des Allmächtigen bleibt; denn, sagt er, Er errettet dich vom Strick des Jägers (des nachstellenden Feindes) und von der schädlichen Pestilenz — — daß du nicht erschrecken müssest vor dem Grauen des Nachts, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen, vor der Pestilenz, die im Finstern schleicht, vor der Seuche, die im Mittag verderbt, d. h. die so unsichtbar ist, daß sie auch am hellen Tage nicht gesehen wird, und nicht gemieden werden kann. — Seuche hat dieselbe Etymologie mit Sucht, was ja auch Krankheit bedeutet in vielen Zusammensetzungen, wie Schwindsucht u. a. Jede universelle, kosmische Krankheit ist eine Sucht, ist eine erregte Potenz, die sich auf Kosten des gegenwärtigen Zustandes der Dinge und des Menschengeschlechtes zu realisiren strebt, und wie von Hunger nach Wirklichkeit getrieben, sucht, wen sie verschlinge. Gleichwie nun aber diese Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beschlossen seyn sollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der allen zu Grunde liegenden Urpotenz, von der

[1] 2 Sam. 24, 16.
[2] Psalm 91.

demnach alle jene besondern Potenzen gleichsam wie Kinder und Abkömmlinge sind, so ist es ganz begreiflich, wenn die einzelnen bösen Geister als Kinder und als Engel, d. h. Diener des Satans, vorgestellt werden.

So viel nun also von den bösen Engeln. Die bösen Engel = Potenzen, die nicht mehr unter der Herrschaft stehen, der sie unterworfen waren.

Wie werden wir uns nun aber die guten Engel erklären? Diese etwa auch als bloße Potenzen? Allerdings. Nur im umgekehrten Sinn von den bösen Engeln. Denn wenn diese Potenzen sind, die nicht wirklich seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen oder die Sünde Macht erlangt haben, wirkend zu werden, so ist im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich seyn sollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menschen als bloße Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht gesetzt ist. Die guten Engel sind also als Engel d. h. als bloße Potenzen, auch nicht erschaffen. Die Intention war, daß sie wirklich seyn sollten, aber das sind sie nicht, sie sind merae potentiae geblieben und als solche also gerade nicht erschaffen. Die bösen Engel sind Geister, die nicht seyn sollten, aber denen durch denselben Vorgang verstattet worden, wirklich zu werden, durch welche Potenzen, die seyn sollten, bloße Potenzen geblieben, von der Wirklichkeit abgehalten sind, und nur als in die Potentialität gesetzt existiren; denn vernichtet konnten sie doch nicht werden. — Durch den Fall schied sich der Mensch von seinem Engel, setzte das, was er eigentlich seyn sollte, außer sich als Potenz; in der Geisterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß sich umkehren. Der Mensch, der sich nach dem Tode nicht mit seinem Engel vereinigen kann und unfähig ist jenes universellen Lebens der Engel, wird in die traurigste, tiefste Potentialität (= Finsterniß) gesetzt seyn. Denn nur in diesem Leben ist der Eigenheit des Menschen zu wirken vergönnt, aber für eben diese ist jene Region die Nacht, in der sie nicht mehr wirken kann. In der Erzählung bei Lucas wird die Seele des Lazarus von Engeln empfangen, dieß wird durch das eben Bemerkte erklärt. Was aber vom Menschen

zu sagen ist, das läßt sich ebenso von jedem Geschöpf sagen, denn nach jener allgemeinen Erregung, zufolge welcher das Universum nur noch ein in gegenseitiger Ausschließung seiner Theile bestehender — eben darum vergänglicher — Organismus ist, in Folge dieser auf die Welt fortgeleiteten Erregung hat auch jedes Ding eine Metastase, eine Versetzung erfahren, und ist nicht, was es seyn sollte, kein seiner Idee angemessenes, es hat also seine ursprüngliche Idee außer sich, daher die Unzahl der guten Engel nach den Vorstellungen der Juden, wie auch Christus von Legionen Engeln spricht, die sein Vater ihm senden könnte. Es begreift sich aus dieser Erklärung, daß die guten Engel ihrer Natur nach gute und insofern willenlose sind; als Geschöpfe genommen, wie bisher, wären sie doch etwas unendlich Abgeschmacktes und Langweiliges, wie sie denn so auch in allen den Gedichten erscheinen, die sich ihrer in diesem Sinn als Maschinerie bedient haben[1]. Sie sind willenlose Geister, denn sie sind eben nichts anderes als das, was seyn sollte. Die Willenlosigkeit der guten Engel ist eine angenommene Sache; der gedankenvolle und fromme Haller sagt in seiner Theodicee: Eine Welt von Mängeln ist besser als ein Heer von willenlosen Engeln. Eben weil sie ohne eignen Willen sind, nennt sie der Apostel (Hebr. 1, 14) λειτουργικὰ πνεύματα, dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst derer, die die Seligkeit ererben sollen. Denn wie dem Menschen der böse Geist anliegt, daß er ihm zum Seyn verhelfe, und ihm, wenn er einer Möglichkeit Raum gegeben, immer neue Möglichkeiten vorzustellen weiß, so liegt ihm auch der gute Geist an, und jeder Mensch ist daher in diesem Leben recht eigentlich, wie die Orientalen und besonders auch die Juden lehren, zwischen seinen guten und bösen Engel gestellt; der gute Engel läßt nicht von dem Menschen und ist so sehr an den Menschen gebunden, daß er ihm auch in die Abziehung von Gott mit seiner Theilnahme — gleichsam mit seinem Auge folgt. Darum sagt Christus[2] von den Kindern, in denen das Böse noch ruht und unentwickelt ist: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht

[1] Man vergl. die Aeußerung I. Abth., 1. Band, S. 473. D. H.
[2] Matth. 18, 10.

meines Vaters im Himmel, sie sind noch nicht abgezogen. Die guten Engel, wenn auch von der Wirklichkeit ausgeschlossen, sind sie doch nicht von der Schöpfung abgesonderte Wesen; wenn gleich ausgeschlossen von ihr, hören sie doch nicht auf, nur in Bezug auf sie da zu seyn. Jeder Engel ist die Potenz — Idee — eines bestimmten Geschöpfs oder Individuums (daher weil Völker als Individuen betrachtet werden, hat auch jedes Volk seinen Engel, seinen Geist). Der Bezug, den der Mensch zu seinem guten Engel behält, ist noch der einzige Zusammenhang, der ihm auch in der Entfremdung mit Gott bleibt. Darum heißen die guten Engel Boten Gottes. Boten aber sind nur nöthig für die Entfernung; es ist auch daraus klar, daß die guten Engel in dem Zustand, in welchem sie eben Engel, d. h. bloße Potenzen sind, nicht erschaffen seyn können, denn die Entfernung von Gott war nicht in der Schöpfung, sondern ist erst nach der Schöpfung eingetreten. Ehe derjenige kam, der bestimmt war, die zertrennte Schöpfung wieder unter Einem Haupt zu vereinigen, waren die guten Engel die einzigen Verbindungsglieder zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt. Dem jüdischen Stolz würde es bei weitem mehr geschmeichelt haben, daß das Gesetz unmittelbar selbst von Gott gegeben worden sey, und der Platoniker Philo gibt sich auch alle Mühe, die Engel bei der Promulgation des Gesetzes außer Spiel zu setzen. Wenn also die Juden gegen die Zeit Christi der Meinung waren, und der Apostel[1] es bestätigt, daß das Gesetz Mosis durch Dazwischenkunft der Engel gegeben worden sey, so kann dieß nur in einem reellen Gefühl seinen Grund gehabt haben. Denn eben darin besteht ja auch der Unterschied zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und der Erscheinung Christi, daß Gott dort vorzüglich durch Engel, hier aber durch Christum den Sohn selbst geredet, der über alle Engel erhöht werden sollte, und dem sie schon während seiner Erscheinung als ihrem Herrn dienten. Vor Christi Erscheinung von der Wirklichkeit abgehalten und ausgeschlossen, treten sie mit der Geburt desselben aus diesem Zustand von Verborgenheit heraus. Gleich bei Christi Geburt läßt Lucas

[1] Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19. Act. 7, 53.

ein Heer von Engeln erscheinen, die das „Lob sey Gott in der Höhe" anstimmen, und im Anfang seines Lehramtes gleich sagt Christus zu dem ersten, der ihn als den Sohn Gottes, als den Messias, erkennt (Joh. 1, 52): Von nun werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf des Menschen Sohn, d. h. zwischen ihm und Gott werdet ihr eine unablässige, nie aufhörende Gemeinschaft sehen.

Wer nun diese Erklärungen wohl gefaßt hat, dem wird schwerlich in den Aeußerungen des A. und N. T. über die Engel etwas Unerklärbares zurückbleiben. Er wird sie im Allgemeinen verstehen und begreifen können, gerade so wie die mythologischen Vorstellungen, d. h. nicht in dem Sinn von Allegorien, denn diese Wesen sind wirkliche Potenzen, die bösen solche, die nicht seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen gesetzt sind, die guten, die seyn sollten, aber durch eben denselben bloße Potenzen geblieben sind. Im Besondern aber möchte doch eine Frage noch Erledigung heischen, die man kaum umhin kann, aufzuwerfen. Das Bewußtseyn der Apostel ist erfüllt von der Idee jener *ἀρχῶν, ἐξουσιῶν* und *δυνάμεων*, jener Potenzen und Engel, die unserem Bewußtseyn so ganz fremd geworden sind. Da ist denn freilich etwas Temporäres (nur nicht Zufälliges) nicht zu verkennen. Worauf beruht also dieses Temporäre? — Die Gewalt der kosmischen Mächte, die im Heidenthum und unter dem mosaischen Gesetz noch eine gewissermaßen unbeschränkte war, ist eben erst in der Aufhebung durch Christus begriffen. Nun wird jede herrschende Potenz in ihrer gleichförmigen Wirkung am wenigsten, am bestimmtesten erst in ihrer Aufhebung gefühlt. Darum mußte Christo und den Aposteln auch die bestimmteste Empfindung von diesen Mächten beiwohnen. Dem, welcher die Welt von der Macht dieser Potenzen befreite, dem mußte jene gleichsam chaotische Geisterwelt der falsch erregten Kräfte oder Mächte, mit denen er kämpfte, am unmittelbarsten gegenwärtig seyn. Christo gegenüber hatten sie noch eine objektive Gewalt, die ihnen eben erst durch ihn genommen wurde, ihm mußten sie also auch vorzugsweise und auf ganz besondere Art objektiv seyn. Er, der das Heidenthum

und die falschen Götter als wirkliche Mächte zerstörte (nicht in der bloßen Vorstellung der Menschen, objektiv wurden sie zerstört), mußte wohl die bestimmteste Empfindung von ihrer Realität haben, noch mehr selbst als die, welche unter ihrer Gewalt sich befunden hatten. Man kann besonders in manchen Ausdrücken der Apostel eine gewisse mythologische Farbe nicht verkennen. Diese Ausdrücke sind die Reflexe der Mythologie im Christenthum. Man muß sich nicht etwa die Mühe geben, dieses Mythologische leugnen zu wollen; man muß es anerkennen, und nur anders als gewöhnlich zu erklären suchen. Eben diese mythologischen Ausdrücke, von den Aposteln in Bezug auf die bösen Geister gebraucht, zeugen für die Realität, zeugen für die Wahrheit unserer Ansicht des Heidenthums. Wenn es stark genug ist, seine Vorstellungen selbst dem Bewußtseyn der Apostel so aufzudrängen, muß es wohl eine Sache — nicht eine bloße Einbildung — seyn. Der Apostel Petrus hatte die Theogonie des Hesiodos nicht gelesen, und doch spricht er in ganz ähnlichen Ausdrücken. Indem das einseitig und ausschließlich Jüdische in den Aposteln sich aufhob, ward ihr Bewußtseyn auch fürs Heidnische aufgeschlossen, trat auch das Heidnische in ihr Bewußtseyn. Die beiden Oekonomien waren in Spannung gegen einander; indem diese Spannung aufgehoben werden sollte, schloß die eine das Reale der anderen nicht mehr aus.

Da dieß ein großer Aufschluß ist, so will ich noch einige solcher sprechenden Stellen aus apostolischen Briefen anführen.

In dem Briefe Judä, den ich für eines der ältesten christlichen Documente halte, wird (V. 6) von Engeln gesprochen, welche ihren eignen Anfang nicht bewahrt, sondern ihre eigne Behausung verlassen haben, und bis zur Krisis des großen Tags mit ewigen Banden in der Finsterniß (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον*) beschlossen seyen. Hier sind also böse Engel gemeint, von denen gesagt wird a) daß sie ihren eignen Anfang (*τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*) nicht bewahrt haben. Statt: ihren Anfang können wir auch sagen: ihre Potenz, denn jeder Anfang ist zunächst nur eine Potenz, und jede Potenz nur Anfang; sie haben ihre Potenz nicht bewahrt, d. h. sie sind aus der bloßen Potenz, in die sie

erschaffen, die ihnen angewiesen und die das ihnen eigenthümliche Seyn (ihre ἰδία ἀρχή) war, herausgetreten. Es wird b) gesagt, sie haben ihre Behausung verlassen Dieß ist nur ein anderer Ausdruck desselben Begriffs, der im Grunde nicht bildlicher ist, als wenn wir sagen, daß sie nicht mehr eo loco sind, quo initio fuerant oder quo esse debebant, daß sie den Ort verlassen haben, der ihnen durch die Schöpfung gegeben war, nämlich den bloßen Ort der Möglichkeit, von dem sie allein nicht ausgeschlossen werden konnten (denn ausgeschlossen wird nur Wirkliches von Wirklichem, nicht aber ist von Wirklichem Mögliches ausgeschlossen). Es ist dasselbe, was Christus meint, wenn er vom Satan sagt: ἐν ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, er kann in dem Verhältniß, in dem er allein Wahrheit hat, außer dem er nur Lüge und Unwahrheit ist, nicht bestehen, dasselbe, was Johannes andeutet, wenn er von dem Satan sagt: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει, d. h. daß er von Anfang, so wie er Ist, von dem Ort, an den er durch die Schöpfung gesetzt war, und den er als Centrum, als das Ziel aller seiner Bewegung, d. h. als den Punkt, aus dem er sich nicht bewegen sollte, anzusehen hatte, sich bewegt. Es ist von den bösen Engeln gesagt c) daß sie Gott bis zu der Krisis des großen Tages mit ewigen, d. h. unzerreißbaren, Banden in der Finsterniß behalten habe. Nämlich ihre anerschaffene Potentialität ist auch ihre Schranke, die sie von sich selbst gar nicht, sondern nur mit Hülfe des Menschen überschreiten können; sie können also nur aus der Finsterniß, aus der Region des nicht Seyenden herauswirken, an die sie mit unzerreißbaren (weil auf ihrer Natur beruhenden) Banden befestigt sind; sie können nur heraustreten, wenn der Mensch durch seinen Willen sie davon entbindet.

Noch mythologischer sind die Ausdrücke, deren der zweite Brief Petri (2, 4) sich bedient, wo es heißt: Gott habe auch der Engel nicht verschonet, die gesündiget hätten, d. h. die von dem Ort, der ihr Centrum seyn, von dem sie nicht abweichen sollten, abgewichen waren (durch die Neigung, sich aus der Potenz zu erheben, und in der Verführung des menschlichen Willens) Gott habe ihrer nicht verschont, sondern (was natürliche und nothwendige Folge ist, wird als Strafe

angesehen) er habe sie mit Fesseln der Finsterniß in den Tartaros eingeschlossen, um sie zur letzten Krisis zu bewahren. Man muß hier die griechischen Worte lesen: *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*. Besonders auffallend ist das *ταρταρώσας*, ein Wort, das sonst nirgends, weder im N. T. noch in der griechischen Uebersetzung des A. T. vorkommt; nur Sextus Empiricus braucht das zusammengesetzte *καταταρταρόω* von Kronos. Apollodor braucht es von einem der Titanen. Man kann nicht umhin, bei diesen Worten an die Art zu denken, wie Hesiodos von den Titanen spricht:

Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
Κεκρίφαται, βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο,
(Theog. 729. 730).

und in einer andern Stelle:

Τιτῆνας — — μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
Πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν.
(Theog. 717. 718).

Hier haben wir also außer dem *ζόφος* auch die schweren Fesseln. Bei dieser Stelle wäre es wahre Thorheit, das Mythologische des Ausdrucks leugnen zu wollen, aber wenn man dieses Mythologische recht versteht, so zeigt es nur, daß der Ausdruck aus einer reellen Empfindung geflossen ist, von der wir keine Erfahrung mehr haben. Denn die Apostel standen eben auf der Grenze des blinden und des befreiten Bewußtseyns; ihre Vorstellungen schreiben sich her aus der Krisis selbst, die sie erlebten, in welcher jene Mächte eben ihrer objektiven Gewalt beraubt wurden.

Ich kann hier der unmittelbaren Verwandtschaft der Materie wegen nicht umhin, noch eine andere wichtige Frage zu berühren: was die zahlreichen Engelserscheinungen, vorzüglich aber die Theophanien bedeuten, von denen das A. T. voll ist. Da man doch darüber einig ist, daß die Gottheit als solche nicht erscheinen könne, hat man von jeher, insbesondere die Kirchenväter haben sich schon bemüht, hier eine Auskunft zu finden, um diese Erzählungen als wahr zu behaupten, ohne doch etwas der Gottheit Unangemessenes zuzulassen. Eine der gewöhnlichsten Erklärungen ist, zu sagen, in allen diesen Erscheinungen

ſey eigentlich nur des Menſchen Sohn, der, wie er nachher völlig Menſch geworden, ſo vor dieſer Zeit ſchon im A. T. vorübergehender Weiſe Menſchengeſtalt angenommen habe. Man könnte dieß vielleicht genügend finden, wenn immer nur Eine Perſon erſchiene. Wie will man aber die drei Männer erklären, die zu Abraham kommen, um ihm die Geburt des Iſaak zu verkündigen? Es bleibt nur übrig, dieſe Erſcheinungen als ſolche zu erklären, die nur möglich waren vermöge der mythologiſchen Spannung des Bewußtſeyns, in der ſich die Menſchheit überhaupt befand. Dieſelbe mythologiſche Spannung, welche die Göttervorſtellungen vermittelt, wird hier das Medium wirklich göttlicher Erſcheinung, gerade wie die Gaben der erſten Gemeinde Gaben des h. Geiſtes ſind, aber das Mittel (Medium), wodurch er wirkte, war durch einen Zuſtand des Bewußtſeyns gegeben, der ſpäter aufhörte und ſich verlor. Es ſind dieſelben Potenzen, welche die mythologiſchen Vorſtellungen vermitteln, und die in den altteſtamentlichen Theophanien das Medium einer wirklichen Erſcheinung der Gottheit ſeyn können. Wie nach frühern Erklärungen Mythologie und Offenbarung ſelbſt nicht durch den ſubſtantiellen Inhalt ſich unterſcheiden, ſo ſind auch in den Theophanien des A. T. die ſubſtantiellen Potenzen dieſelben, die in der Mythologie wirken. Nicht durch das Materielle ſind die Theophanien des A. T. göttliche Erſcheinungen, ſondern durch das, was in ihnen durchwirkt.

Sie begreifen ſelbſt: dieſe Erklärungsweiſe iſt von einer frühern verſchieden, welche die Theophanien als mythologiſche, d. h. im Grund als bloß poetiſche Erzählungen erklärte, die nur inſofern nicht völligen Erdichtungen gleich geſetzt wurden, als man dieſes Poetiſche als pſychologiſch nothwendige Folge aus dem Geiſte des höheren Alterthums herleitete. Wer die Mythologie bloß ſubjektiv erklärt, dem bleibt auch für jene Erſcheinungen nur eine ſubjektive Erklärung übrig, denn zu offenbar iſt die Analogie zwiſchen jenen Erſcheinungen und zwiſchen mythologiſchen Vorgängen. So wenig nun jene ſubjektiv-mythologiſche Erklärungsweiſe gebilligt werden kann, ſo muß man denen, die ſie zuerſt anwendeten, doch zugeſtehen, daß ſie den Ort andeuteten, wo der eigentliche Aufſchluß zu ſuchen ſeyn würde, wenn gleich die mangel-

haften Begriffe von Mythologie, die nach dem Maßstab der damals herrschenden Popularphilosophie nicht wohl anders beschaffen seyn konnten, sie verhinderten, den wahren Aufschluß zu finden. Bekanntlich war Eichhorn so ziemlich der erste, der die Anwendung der mythologischen Erklärung auf das A. T. versuchte. Ich nenne ihn, weil er in früherer Zeit wirklich ein Mann von lebhaftem Erfindungsgeist war, und weil auch derjenige ein Andenken verdient, der auf einen Weg hinzeigt, wenn er selbst auch ihn nicht zu wandeln verstand. Diese ersten Versuche, sich so manche Erzählungen und Vorstellungen des A. T. verständlicher zu machen, verdienen immerhin Anerkennung.

Uebrigens wird, hoffe ich, niemand mir vorwerfen, daß auf die zuletzt behandelte Materie zu viel Zeit und Fleiß verwendet worden. Die Vorstellungen des Satan wie die der guten und bösen Engel greifen so tief in den ganzen Inhalt des Christenthums ein, daß wer darüber seine Ansicht nicht festgestellt hat, über den Sinn des ganzen Christenthums nur schwankender Vorstellungen fähig ist. Zugleich aber, wie ich stets mit speciellen Vorträgen allgemeine Zwecke zu verbinden gedacht habe, hat diese letzte Entwicklung auch gedient, einen Begriff in die Wissenschaft einzuführen, der der Philosophie bis jetzt ganz fremd war, den Begriff einer eigentlichen Geisterwelt.

Es ist oft gesagt worden, die Bedeutung des Menschen im gegenwärtigen Leben sey, das verbindende Mittelglied zwischen Natur und Geisterwelt zu seyn. Dabei war aber unter Geisterwelt eigentlich nur die, in der der Mensch jetzt schon existirt oder wenigstens existiren soll, verstanden; hier ist aber von einer eigentlichen Geisterwelt die Rede. Das Bewußtseyn seines Zusammenhangs mit einer solchen, das Bewußtseyn, noch immer ein universelles Wesen zu seyn, an dessen Wohl und Weh auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, ja über die Natur, die selbst in ihren Schranken verständlicher wird, indem sie eine andere Welt außer sich hat. Kant vor jetzt 50 Jahren glaubte das ganze Gebiet des menschlichen Erkenntnißvermögens durchmessen und erschöpft zu haben; später hat man das ganze Reich des Begriffs und aller möglichen Begriffs-

bewegungen mit logischem Cirkel umschreiben wollen. Sieht man genauer zu, so finden sich nur eben jene Begriffe umfaßt, welche durch die damalige zufällige Weltansicht gegeben waren. Schon in der gegenwärtigen Entwicklung aber ist gar mancher Begriff und manche Begriffsbewegung vorgekommen, von denen jene Versuche nichts ahndeten. Jene Versuche bezogen sich auf die Welt, die ihre Urheber vorfanden, die sie kannten, uns hat sich in diesen Vorträgen eine Welt eröffnet, von der sie schlechterdings nichts wußten, die sie auch in den Kreis ihrer Begriffe gar nicht aufnehmen konnten, es wäre denn durch völlige Entstellung. Dieß mag als Warnung dienen gegen jedes voreilige Abschließen der Philosophie und das Großthun damit. Die Thatsache einer Philosophie der Offenbarung zeigte schon, daß noch eine ganze, von der bisherigen Philosophie nicht umfaßte Welt übrig war.

In dem bisher Vorgetragenen ist nun aber auch alles enthalten, was meines Erachtens nöthig ist, die Offenbarung in formeller und in materieller Hinsicht zu verstehen, und was von einer Philosophie der Offenbarung gefordert werden kann. Denn z. B. ins Praktische, in die Moral des christlichen Lebens hat sie nicht, wenigstens nicht nothwendigerweise, einzugehen. Diese ist die von selbst sich ergebende Folge der theoretischen Ideen. Wenn irgend eine von den Lehren der gewöhnlichen Dogmatik nicht zu specieller Erörterung gekommen ist, so sind doch die wissenschaftlichen Mittel gegeben, mit denen jede zu umfassen ist. Ich habe gleich anfangs erklärt, es sey nicht um eine speculative Dogmatik, sondern um die Erklärung des Christenthums aus seinem höhern, geschichtlichen Zusammenhang zu thun. Dieser höhere, bis in den Anfang der Dinge zurückgehende Zusammenhang ist vollständig erklärt. Was allein noch auszuführen wäre, ist der Uebergang aus dieser höhern und innern Geschichte in die äußere. Dieser Uebergang ist durch die Kirche vermittelt, welcher die Ausführung des Werkes Christi anvertraut ist. Der Gegenstand unserer letzten Untersuchung müßte demnach die Geschichte oder die Entwicklung der christlichen Kirche seyn. Die leitenden Ideen für dieselbe aufzustellen, wird der Inhalt und die Aufgabe der nächsten Vorlesungen seyn.

Sechsunddreißigste Vorlesung.

Als das Werk Christi auf Erden gethan war, sah er voraus und sagte es auch seinen Jüngern, daß eine solche Zeit, als die seines Wandels auf Erden gewesen war, nicht dauern, nicht beständig bleiben könne. Es werden, sagt er[1], Tage und Stunden kommen, wo ihr begehren werdet Einen der Tage des Menschensohns zu sehen und werdet ihn nicht sehen. Zwar bis zur völligen Auflösung des Heidenthums, im noch bestehenden Kampf gegen die finstern Mächte desselben sollten auch außerordentliche Gaben noch fortdauern, aber schon der hocherleuchtete Apostel Paulus an dem Ort, wo er von den geistlichen Gaben redet (im ersten Brief an die Korinther), kündigt[2] den Zeitpunkt an, wo aufhören werden die Weissagungen, die Sprachen, die Erkenntniß, die γνῶσις, die nur auf einem partiellen Zustand des Bewußtseyns beruht, wie die Worte andeuten: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν, denn wir erkennen nur, soweit dieser besondere Zustand des Bewußtseyns erlaubt, nicht unbedingt, nicht frei, nicht allgemein gültig, — wann aber kommen wird das Vollkommene, dann wird alles Partielle, alles, was nur Folge eines noch unvollkommenen, noch im Werden begriffenen Zustandes ist, ein Ende haben. Mit dem Aufhören jener Spannung, der das Bewußtseyn im Heidenthum unterworfen ist, sollte auch das Uebernatürliche aufhören, das nur im Gegensatz mit dem Heidnischen das

[1] Luc. 17, 22.
[2] Kap. 13, 8 ff.

Christliche angenommen hatte. Die ekstatischen Zustände, über die als etwas Vergängliches, Untergeordnetes und höchstens als Mittel Anzuerkennendes der Apostel vernehmlich genug sich äußert, beruhten selbst mit auf der Spannung, welche im Kampf gegen das christliche Princip die kosmischen Mächte erregten — diese Zustände sollten aufhören, und alles mehr und mehr in das Geleis der ganz freien, vollkommen selbstbewußten menschlichen Erkenntniß einlenken. Zwar verheißt Christus den Jüngern mit ihnen zu seyn bis zum Ende der Tage. Aber dieses „mit ihnen Seyn" war auf keinen Fall von der Art, daß es die natürliche Entwicklung des von Christo in die Welt gelegten Samenkorns aufhalten sollte. Indem das Christenthum in die Welt trat, mußte es sich auch den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen unterwerfen, denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen ist. Christus selbst vergleicht sich mit einem Säemann und das Evangelium mit einem Samen, ja er sagt ausdrücklich (Marc. 4, 26): Wie der Mensch den Samen in die Erde streut, und davon geht, und schläft, und wieder aufsteht, und indessen, ohne daß er darnach sieht, die Frucht von selbst wächst (*αὐτομάτη γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ*), so ist es auch mit dem Reich Gottes. Nachdem Christus durch sein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf das Unverwüstliche, die inwohnende Kraft dieses Keims gewollt, daß er unter den Stürmen dieser Welt, unter wechselndem Sonnenschein und Ungewitter Wurzel schlage, sich ausbreite, und successiv aber unwiderstehlich wachse. Die Absicht war nicht, diesen Keim den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgesetzen zu entziehen. Er sagt selbst, daß der Feind kommen werde und Unkraut zwischen den Waizen säen, Unkraut, das nicht ausgerauft werden könne, ohne zugleich den Waizen mit auszuraufen, dem man daher mitzuwachsen verstatten müsse bis zum großen Tag der Ernte (Matth. 13, 24—30). Er selbst (Matth. 24, 24) und noch bestimmter die Apostel kündigen an, daß viele falsche Apostel aufstehen werden, Aergernisse kommen müssen, ja es wird für die Folge eine große, weitgreifende Apostasie, ein allgemeiner Abfall vom wahren

Christenthum vorausgesagt. Die christliche Entwicklung wird also ganz denselben Störungen, Hemmungen und andern Widerwärtigkeiten unterworfen seyn, denen jede natürliche Entwicklung unterworfen ist.

Fragt man, worein von Christo und den Aposteln das Fortschreiten des Christenthums gesetzt worden, so bestand es 1) in der allgemeinen Verbreitung unter alle Völker. „Gehet hin und predigt das Evangelium aller Welt." Aber nicht weniger wird 2) ein innerliches Wachsthum des Christenthums, und besonders ein Wachsthum der christlichen Erkenntniß gefordert. Zwar einen andern Grund kann niemand legen, als Jesus Christus gelegt hat, aber der Geist erst, der nach ihm kam, sollte in alle, d. h. in die ganze, vollkommene Wahrheit leiten. Auf den von Christo gelegten Grund sollte daher ein allmählich alles Menschliche umfassender Bau aufgeführt werden und, wie der Apostel sagt, wachsen zu einem heiligen Tempel, zu einer wahren geistigen Behausung Gottes, von der natürlich nichts ausgeschlossen seyn durfte, in der alles menschliche Streben, Wollen, Denken und Wissen zu vollendeter Einheit gebracht war. Die Erkenntniß, in welcher die christliche Welt zu wachsen hatte, sollte nicht wieder eine Erkenntniß von der Art seyn, wie die den Aposteln durch Offenbarung, also durch ein besonderes Verhältniß, zu Theil gewordene, sie sollte eine Erkenntniß seyn, die unter allen Umständen, zu allen Zeiten und Orten dem Menschen möglich und zugänglich wäre, kurz allgemein-menschliche, darum auch freie, wissenschaftliche Erkenntniß. Nichts ist mehr geeignet, Erstaunen zu erregen, als die ungemeine Schwäche der freien christlichen Erkenntniß unmittelbar nach den Zeiten der Apostel. Einen größeren Abstand gibt es nicht, als zwischen den Schriften der Apostel und den der ersten nachapostolischen Zeit zugeschriebenen; zum offenbaren Beweis, daß es etwas anderes als freie, menschliche Erkenntniß war, die aus den Aposteln redete, daß sie noch unter dem Einfluß und der Inspiration des Processes standen, den das Christenthum eingeleitet hatte. Welche Schwäche des christlichen Bewußtseyns in den meisten der sogenannten apostolischen Väter, die deutlich erkennen läßt, wie der großen und göttlichen Erregung unmittelbar die tiefste Abspannung folgte!

Eine ganz andere Sache war es, als das Reich Gottes noch bloß innerlich war, und eine andere, als es nun auch äußerlich da seyn sollte. Hier mußte es unvermeidlich aufs neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum, wie Christus selbst sagte, nun hinaus (ins Aeußere) geworfenen Geistes gerathen, der hier — im Aeußern — unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und ihm, dem Christenthum, offen oder verlarvt entgegentrat.

Es wäre höchst erwünscht, wenn auch in der Folge der innern und äußern Schicksale der christlichen Kirche sich ein Gesetz entdecken ließe, und zwar womöglich ein dem allgemeinen, in allen geschichtlichen Entwicklungen herrschenden Gesetz analoges. Erlaubt nun auch der gegenwärtige Vortrag uns nicht, mit den durch denselben begründeten Ideen in die Kirchengeschichte hinüber und ins Einzelne derselben einzugehen, so wird sich doch wenigstens vielleicht ein Leitfaden entdecken und auch vorläufig schon im Allgemeinen einsehen lassen, daß der erste oder älteste Zustand der Kirche, wo man sie in einer Art von idealischer Reinheit und Vollkommenheit zu denken gewohnt ist, nicht ihre Bestimmung seyn konnte. Da der Herr der Kirche zugelassen, daß sie aus diesem Zustande hervorgegangen und in anderweitige Verwicklungen sich eingelassen hat, so müssen wir voraussetzen, daß dieß nicht gegen seine Absicht geschehen, indem er schon dafür gesorgt wußte, daß sie auch aus diesen Verwicklungen wieder heraus und in ein Ende komme, welches erst das wahre, bewährte, durch Kampf und Sieg erlangte seyn werde, während jenes Zeitalter, das so manche Neuere zurückwünschen, nur als ein Zeitalter der Unschuld und der Potentialität zu denken ist, als das noch außer- oder vorgeschichtliche Zeitalter der Kirche. Nicht konnte der vorgeschichtliche Zustand der Kirche ihr wahrer und daher bleibender seyn, sonst wäre sie nicht aus ihm hervorgetreten. Man kann sagen, daß dieser erste Zustand der einer Einheit war, aber einer bloß negativen, aus der sie hervortreten mußte, der gegenwärtige Zustand dagegen sey ein Zustand der Getheiltheit, nur Uebergang zur freien, positiven Einheit. Da wir von einer vorgeschichtlichen Kirche reden, so gibt es also auch eine geschichtliche und

— nachgeschichtliche. Weder mit der vorgeschichtlichen noch der nachgeschichtlichen (die gar nicht in diesen Aeon fällt) haben wir uns zu beschäftigen, sondern mit der geschichtlichen. Die geschichtliche Kirche fängt erst mit dem Augenblick an, wo sie selbst Weltreligion wird, eine Existenz in der Welt einnimmt. In dieser geschichtlichen Kirche müssen aber Unterschiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten seyn. Die Frage kann also nur seyn, wie diese Zeiten der Kirche sich bestimmter aussprechen und näher nachweisen lassen. Das Erwünschteste wäre, wenn der Herr selbst diese Unterschiede ausgesprochen, oder sie für eine künftige Wahrnehmung zum voraus bezeichnet hätte. Ich werde also nun auf diese Untersuchung eingehen, aber auch dabei nicht mit einem bloßen Raisonnement a priori mich begnügen, sondern geschichtlich zu Werke gehen und, wie ich in diesem ganzen Vortrag mir vorgeschrieben, das einfachste Mittel zum Zweck wählen.[1]

Wer die Geschichte des menschlichen Lebens Jesu mit der Aufmerksamkeit gelesen hat, mit der eine Erzählung gelesen werden muß, in der jeder Umstand wichtig und bedeutend ist, der hat auch gewiß bemerkt, daß regelmäßig bei gewissen feierlichen Gelegenheiten Christus drei von seinen Jüngern und künftigen Aposteln zu sich nimmt und so vor den andern auszeichnet, Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus

[1] Ehe ich das Gefundene mittheile, glaube ich bemerken zu müssen, daß nicht nur meine Ansicht im Ganzen, sondern auch der größte Theil der Anwendungen, die ich von derselben zu machen mich berechtigt geglaubt, durch den neuesten Theil der Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche unsers Hrn. Dr. Neanders (Bd. V, Abth. 1, S. 438 ff.) eine unerwartete Bestätigung erhalten hat. Dieselbe Ansicht, dieselben Anwendungen hat der genannte Forscher schon in den Schriften des berühmten Abt Joachim von Floris gefunden und nachgewiesen. Freilich habe ich diese Entdeckung in keiner der frühern Kirchengeschichten, deren ich doch viele angesehen habe, gemacht gefunden. Die Eitelkeit, welche andere gern nach sich beurtheilt, möchte denken, es sey mir dadurch etwas entzogen, ich aber freue mich vielmehr, daß Gedanken, die ich doch nicht umhin konnte, mit einiger Schüchternheit zu betrachten, eine so große Bestätigung geworden ist, die Uebereinstimmung eines so bedeutenden und in der Kirchengeschichte so hervorragenden Mannes, dem schon um die Mitte oder gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Aehnliches und zum Theil völlig Gleiches sich dargestellt hat.

oder eigentlich Simon war der erste Jünger, den er überhaupt zu sich rief, zugleich mit ihm dessen Bruder Andreas (Matth. 4, 18—20). Daß aber nicht der frühere Beruf allein Ursache der Auszeichnung des Petrus ist, erhellt daraus, daß Andreas nicht unter den Dreien ist. Die nächsten, fast unmittelbar nach diesen Gerufenen sind wieder zwei Brüder, Jakobus, der überall vorausgenannt wird, und Johannes. Diese beiden nebst Petrus sind es also, welche Christus vorzugsweise an sich gezogen und zu Vertrauten auch der geheimsten Vorgänge gemacht hat. Da wo er die Zwölfe zu Aposteln macht — wo also ihre apostolische Bestimmung eigentlich anfängt — da werden (in der Erzählung des Marcus (3, 14 ff.) auch jene Drei gegen die bloß chronologische Ordnung ihrer Berufung den andern voraus und Andreas erst nach Johannes genannt. Merkwürdig ist auch, daß er nur diesen Dreien besondere Namen beilegt, Simon gibt er den Namen Petrus, den beiden Brüdern, Jakobus und Johannes, den Namen Boanerges, Donnerskinder. — Bald nach ihrer Bestimmung zum Apostelamte kommt ein Vorsteher der Synagoge zu Jesus, ihm zu sagen, daß seine Tochter in den letzten Zügen liege, später kommt ein Diener, der anzeigt, sie sey schon gestorben. Jesus geht demohngeachtet nach dessen Haus, indem er sagt: Fürchte nicht, glaube nur (Marc. 5, 36). Hier heißt es (V. 37): Er ließ niemand (keinen der zwölf Apostel, die ihn in dieser Eigenschaft jetzt schon begleiteten), er ließ niemand ihm folgen, als nur Petrus, Jakobus und Johannes. Ausdrücklich mußte er also den andern verwehrt haben, mit ihm zu gehen. Denselben Vorfall erzählt auch Lucas (8, 51). Später nimmt er die Drei wieder beiseits (*κατ' ἰδίαν*, wie Matthäus (17, 1) sagt, also mit Ausschließung der andern — Marcus (9, 2) sagt *μόνους*, sie allein) auf den hohen Berg mit sich, wo er sie zu Zeugen seiner Verklärung macht. Wieder sind es die Drei, welche er als Zeugen seines letzten Kampfs am Oelberg mit sich nimmt. Unter diesen Dreien, Petrus, Jakobus und Johannes, die auch nach der Himmelfahrt Christi in dieser Ordnung aufgezählt werden (Ap. G. 1, 13), ist Petrus unwidersprechlich der erste und wird auch von Christus als solcher angesehen und erklärt. Bei Matthäus

(10, 2), wo die Apostel in ihrer Ordnung aufgezählt werden, steht bei Simon, genannt Petrus, ausdrücklich πρῶτος. Wenn man nun dieses πρῶτος nicht etwa bloß als für das Adverbium gesetzt annehmen will (= erstens), so liegt darin eine Auszeichnung, da es unnöthig gewesen wäre, indem Petrus schon zuerst genannt wird. Ihm, als dem ersten, wird gewöhnlich der Artikel beigefügt, ὁ Πέτρος, den andern nicht oder selten[1]. Petrus spricht meist statt der andern[2] und wird allein genannt, wenn die andern nicht genannt werden[3]. Selbst in der Rede Christi, wo er den Petrus tadelt, geschieht dieß auf eine Weise, daß man erkennt, Christus sieht Petrum als das Haupt der andern an; z. B. in der Rede: Simon, Simon, Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte sieben, wie den Waizen, aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehrest, so stärke deine Brüder[4]. Christus spricht hier unbestimmt von allen und wendet doch die Rede bloß an Petrus als das Haupt, dessen Fall den Fall aller andern nach sich ziehen würde. Das Gleichniß vom Sieben ist nicht, wie meist, vom Untereinandermengen und Wirren der Apostel zu verstehen, sondern der Satan verhält sich auch hier als der eine Krisis, eine Ausscheidung des unter dem Rechten verborgenen Unrechten zu bewirken strebt, wie man den Waizen siebt, damit die Spreu sich absondere.

Am entschiedensten spricht für Petrus und seinen Vorzug das Wort des Herrn, das er ihm sagt, nachdem Petrus im Namen der andern auf die Frage des Herrn geantwortet, wofür die Leute ihn (des Menschen Sohn) ansehen. Da antwortete Petrus: Du bist Christus (der Messias), des lebendigen Gottes Sohn. Darauf folgt denn jene vielbesprochene Antwort (Matth. 16.): Selig bist du Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut haben dir dieß nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel. Und ich sage dir auch, du bist Petrus und auf diesen

[1] Z. B. bei Marcus 9, 2, der auch alle drei ohne Artikel hat 13, 3.
[2] Luc. 8, 45. Matth. 16, 16. Act. 1, 15. 2, 14. 15, 7.
[3] Marci 1, 36.
[4] Luc. 22, 31. 32.

Fels will ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden seyn, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los seyn. Diese Worte Christi sind völlig entscheidend für den Primat des h. Petrus unter den Aposteln; es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen, oder den Worten einen andern als diesen Sinn unterzulegen, wie es übrigens zu allen Zeiten, schon vor der Reformation, versucht wurde. Von der andern Seite muß ich jedoch mit gleicher Aufrichtigkeit bemerken, daß in den Schlüssen, welche aus den richtig verstandenen Worten zu Gunsten eines fortdauernden Primats gezogen worden, sehr verschiedene Begriffe, Priorität und Superiorität verwechselt wurden. Der Primat oder vielmehr Principat, der dem Petrus durch diese Worte zugeschrieben worden, schließt nichts weniger in sich, als eine bleibende, beständige Domination. Im Gegentheil, da Christus den Apostel mit einem Felsen vergleicht, auf den er seine Kirche bauen, also den er seiner Kirche zum Grund geben wolle, so darf der Begriff dieses Principats nicht über den Sinn hinaus erstreckt oder ausgedehnt werden, in welchem auch der Grund eines Gebäudes das Erste und Vornehmste genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erste jedes Gebäudes, ist darum doch nicht über dem, was er begründet, und setzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erst vollendet wird. Der Begriff des Grundes ist so wenig exclusiv, daß er vielmehr selbst nur Bedeutung hat, inwiefern er ein Anderes nach sich und außer sich fordert. Durch diese Erklärung der berühmten Stelle haben wir also erlangt, den ersten der Apostel als den Anfang und Grund einer Succession, und zwar einer solchen, worin er nicht bloß sich selbst wiederholt, sondern worin ihm ein wahrhaft Anderes (ein anderes Princip) folgt, ansehen zu dürfen, und damit haben wir für diese ganze Entwicklung überhaupt eine geschichtliche Folge gewonnen. Der, auf den Christus seine Kirche bauen zu wollen erklärt hat, bleibt immer der Grund, aber er schließt nicht ein zweites, ein neues Princip

aus, durch welches die Gemeinschaft der Christo Angehörigen einer höhern, freiern Gestalt, einer ganz anderen als bloß äußeren Herrlichkeit entgegengeführt wird. Da Petrus als Anfang bestimmt worden, so muß ein zweiter Apostel folgen, ein dritter als Ende gedacht werden. Dieser auf den heil. Petrus folgende kann nur in dem Apostel Jakobus gesucht werden, der stets und überall als der nächste nach ihm genannt wird. Aber dieser wurde von allen Aposteln am frühesten hinweggerafft und gewürdigt, der erste sein Blut für die Sache seines Herrn zu verspritzen. Herodes Agrippa ließ ihn frühzeitig enthaupten. Da er aber der Kürze seiner Laufbahn und seines apostolischen Wirkens ohnerachtet stets unter den Dreien als der zweite genannt wird, so berechtigt dieß zu denken, daß diese Stelle an sich eine Bedeutung hatte, wenn auch Jakobus nur bestimmt gewesen, sie für einen andern zu bewahren. Und wer könnte dieser andere seyn, als der kurze Zeit nach oder vor der Hinrichtung des Jakobus auf so außerordentliche und erstaunenswerthe Weise zum Apostelamt berufene Paulus, den der Herr ausersehen hatte, aus einem Verfolger und Peiniger der ersten Kirche ihr größter Erweiterer und Verherrlicher zu werden? Als der h. Jakobus hinweggerafft wurde, war der Mann schon ersehen, der an seine Stelle treten sollte, ja der Herr nahm jenen vielleicht nur darum so früh hinweg, weil er den Apostel Paulus als ein noch entschiedeneres und rüstigeres Werkzeug an seine Stelle setzen wollte. Da die Stelle des Jakobus nicht leer gelassen und auf eine so außerordentliche Weise als durch die Bekehrung Pauli geschah, wieder ersetzt wurde, so muß mit dieser Stelle eine Mission verbunden gewesen seyn, welche durch Petrus nicht ausgerichtet werden konnte. Paulus wurde also dem heil. Petrus als ein ihn ergänzendes Glied hinzugefügt, wie denn auch noch auf den ältesten bleiernen Siegeln der Päpste beide Apostel neben einander zu sehen waren, Petrus zur Linken, als Stelle des Vorrangs nach morgenländischer Weise, Paulus zur Rechten, wo also von keinem ausschließlichen Primat des ersten die Rede ist, bis später erst der Apostel Petrus allein im Siegel der Päpste steht.

Die Linie der Succession stellt sich daher jetzt so: Petrus,

Paulus, Johannes. Es ist ganz dem geschichtlichen Gang der Offenbarung, wie er auch anderwärts sich erkennen läßt, gemäß, diese drei Namen als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche zu denken. Ganz in demselben Verhältniß werden für die Zeit vor Christo gedacht Moses, Elias und der Täufer Johannes. Moses legt den Grund. Mit Elias erhebt sich das Prophetenthum (der Gegensatz des Gesetzes), das gegen die Zukunft hintreibende, vermittelnde Princip. Johannes d. T. ist Nachfolger des Elias. Die alte Prophezeihung: „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elias, ehe der große Tag des Herrn kommt," wird von Christo selbst als erfüllt betrachtet durch die Sendung Johannis d. T. Er ist, sagt Christus (Matth. 11, 14), der Elias, der kommen soll. Moses ist das Princip des Bleibenden, Stabilen, Realen und Substantiellen im Alten Testament, Elias ist der feurige Geist, der entwickelt, belebt, bewegt und gegen eine noch nicht erkannte Zukunft hindrängt. Johannes der Täufer — von dem Christus sagt: Unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekommen, der größer sey, denn Johannes der Täufer; der aber der kleinste ist im Himmelreich, ist größer denn er — beschließt das A. T. und die Zeiten vor Christus. Unter den drei Aposteln steht Petrus dem Moses parallel, er ist der Gesetzgeber, das Princip des Stabilen, das Grundlegende, Paulus, von dem man sagen kann, was das Buch Sirach von dem Elias sagt: Er brach hervor wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fackel — Paulus ist der Elias des N. T., das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apostel Johannes endlich ist Johannes dem Täufer parallel; wie dieser ist er Apostel der Zukunft, der auf die Zukunft deutende[1].

Vergleicht man die beiden ersten Apostel mit einander, so zeigt die Geistesart des heil. Petrus, wie sie nicht nur in den Gedanken, sondern

[1] Bei der Verklärung auf dem Berge erscheint Jesus selbst als der Dritte in dieser Folge, und inwiefern die drei Apostel, Petrus, Jacobus (als einstweiliger Stellvertreter des künftigen Apostels Paulus) und Johannes, Zeugen dieser Erscheinung sind, so war hier die ganze Geschichte der Vergangenheit (des A. T. bis auf Christus) und der Zukunft (des N. T.), erstere durch Moses, Elias und Jesus, letztere durch die drei Apostel vorgebildet.

auch in dem gleichsam Felsenhaften, Unauseinandergesetzten seines Styls sich kund gibt, durchaus den substantiellen Charakter. Er ist im N. T. wieder das relativ alttestamentliche, gesetzliche Princip. Keiner der Apostel gewährt so reelle Aufschlüsse über die Dunkelheiten einer entfernten Vorzeit, wie er; ihm eigenthümlich ist z. B. die Vergleichung der über die ganze Welt durch Christum verbreiteten Taufe mit der Sündfluth[1]; dieser Vergleich enthält einen tiefen Aufschluß über die Bedeutung der Taufe als Grenze zweier Zeiten und vielleicht nicht weniger über die Natur der Sündfluth, denn in ihr ging das alte Menschengeschlecht, ἀρχαῖος κόσμος, wie es Petrus (2, 2, 5) auch nennt, zu Grunde, ein früheres riesenhaftes, Göttern sich gleich dünkendes Geschlecht sank hinab, auf welches erst der Mensch der jetzigen Art, der eigentlich irdische Mensch folgte. In der Sündfluth starb das ausschließlich reale Princip; von da an (die ganze eigentlich menschliche oder dionysische Zeit hindurch) herrschte die zweite Potenz; diese — als natürliche — starb in Christo, in der Taufe sind wir, wie Paulus sagt[2], mitbegraben in den Tod Christi, d. h. ebenfalls der natürlichen Potenz gestorben. Taufe und Abendmahl gehen in ihrer Bedeutung über das bloß Jüdische hinaus. Das Nachtmahl setzt Christus unmittelbar vor seinem Tode ein, wo ihm selbst, so scheint es, alle früheren Verhältnisse wieder erinnerlich wurden. Er gedenkt, wie es scheint, wie im Anfang der zweiten Zeit, welche der ausschließlichen Herrschaft des ersten Gottes folgte, wie hier die Gabe des Brods und des Weins als Unterpfänder angesehen wurden eines neuen und bessern Verhältnisses zu Gott, einer καινὴ διαθήκη im Gegensatz der abolirten alten: so, sagt Christus, seyen sein Leib und Blut die Unterpfänder der mit ihm anfangenden neuen διαθήκη, des neuen Verhältnisses zu Gott, das durch seinen Tod eintritt[3]. — Petrus sieht so tief in die Vergangenheit, als Johannes am andern Ende in die

[1] 1 Petri 3, 20.

[2] Röm. 6, 4. Kol. 2, 12.

[3] Im Wein ist ein nicht dieser Welt angehöriger Geist gezwungen materialisirt (vergl. S. 436 des vorhergehenden Bandes). Ebenso ist in Christi Blut ein

Zukunft. Ist in Petrus das Substantielle überwiegend, so ist Pauli Geistescharakter durchaus aktiver Art. In ihm lebt das bewegliche, das dialektische, wissenschaftliche, das auseinandersetzende Princip. Er ist im neuen Testament wieder vorzugsweise das neutestamentliche Princip. Aber beide setzen sich voraus. Petrus bleibt der Grund, aber soll dieser Grund nicht unfruchtbar bleiben, so muß auf ihn gebaut werden. Petrus fordert also den Paulus. Aber auch Paulus wäre nichts ohne Petrus. Denn eben das, was Petrus gegründet, hat Paulus zu entwickeln und durch stufenweise, auf die ganze Zukunft sich erstreckende Wirkung von seinen Schranken zu befreien. Durch die außerordentliche Berufung Pauli war ein von Petrus unabhängiges, in seiner Art ebenso selbständiges Princip eingesetzt, und Jakobus mußte vielleicht eben darum seinen Platz Paulo überlassen, weil er, unter diesem Verhältniß hergekommen, nicht frei und unabhängig genug von Petrus gewesen wäre. Der Geist Gottes ist nicht so gebunden in seinen Mitteln, daß er nur durch Einförmigkeit wirken könnte, im Gegentheil *δι ἐναντίων*, durch Gegensätze bringt er das Größte hervor — Er, der in allen Gegensätzen doch der Mächtige, der unüberwindlich Eine bleibt.

Solang die beiden Apostel noch lebten, manifestirte sich schon der Gegensatz, der aber in Christo Einheit war; denn Christus geht über jede einzelne Zeit hinaus, er ist das A und das O, der Erste und der Letzte. In der folgenden Zeit gelangte das petrinische Princip zur

Geist, der nicht von dieser Welt war, materialisirt. Wie der Wein Zeichen (Erscheinung) einer neuen Zeit war, so bezeichnet das Blut Christi eine neue Zeit, die Zeit einer *καινὴ διαθήκη*, die sich zu ihrer vorangehenden, wie jene zu der ihrigen verhält. So ist zwischen dem Wein im Nachtmahl und dem wirklichen Blut Christi ein natürlicher, realer Bezug. Auch das Brod ist ein später in die Welt eingetretenes Element. Insofern allerdings ist Brod und Wein nicht bloß Leib und Blut Christi bedeutend in dem Sinne, daß sie bloß willkürliche Zeichen wären, sondern Brod und Wein sind, was Christi Leib und Blut ist. Es ist hier kein bloß äußeres, sondern ein inneres Verhältniß zwischen Brod und Wein und dem Leib und Blut Christi. Dieß erklärt, warum Christus noch lebend sagen konnte: Dieß ist; denn sein Leib und Blut ist lebend oder *ἐκχυνόμενον* das Zeichen einer anderen Zeit. (Randbemerkung.)

Herrschaft. Deutlich erkennt Paulus im Brief an die Römer in diesem einen Grund an, den er nicht gelegt habe. Ob also Petrus in Rom gewesen oder nicht, der Sache nach war die römische Gemeinde vorpaulinisch, also petrinisch. Zugleich aber gibt Paulus zu verstehen, daß er, dem die Predigt des Evangeliums unter den Heiden vertraut sey, in dieser Hinsicht besondere Freiheit genieße und an keines Menschen Auktorität gebunden sey. Deutlicher, als es ihm hier schicklich und zweckgemäß scheinen konnte, hat er sich anderwärts unabhängig von Petrus erklärt, am bestimmtesten im Brief an die Galater. Ausdrücklich und mit wohlbegreiflicher Absichtlichkeit erklärt er, das Evangelium von keinem Menschen, sondern nur von dem Herrn empfangen zu haben. „Auch kam ich, sagt er[2], nach Jerusalem nicht zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog hin in Arabien und kam nach Damaskus; darnach über 3 Jahre (so lang also nach seiner Berufung, und nachdem er schon so lange das Evangelium mit Kraft verkündiget hatte) kam ich gen Jerusalem, Petrum zu schauen, und blieb 15 Tage bei ihm; der andern Apostel aber sah ich keinen außer Jakobum, nämlich der ein Bruder des Herrn genannt wird (wohl zu unterscheiden von jenem früh hinweggerafften)". Vierzehn Jahre später kommt Paulus erst wieder gen Jerusalem, nicht etwa gefordert von den Aposteln, sondern, wie er (Gal. 2, 2) sagt, *κατ' ἀποκάλυψιν*, auf Geheiß des Herrn. Auch bei dieser Zusammenkunft, die veranlaßt war durch einige, die den Heidenchristen das Joch der mosaischen Ceremonien auflegen wollten, wahrte er mit dem bestimmtesten Bewußtseyn seine Freiheit und Unabhängigkeit von den frühern Aposteln, die er im zweiten Brief an die Korinther (12, 11) *τοὺς ὑπὲρ λίαν ἀποστόλους*, gleichsam die Erzapostel nennt, ja er sagt in demselben Brief (an die Galater 2, 6 ff.): Was die betrifft, welche in Ansehen stunden (*τοὺς δοκοῦντας εἶναί τι*), was sie vorher gewesen sind (nämlich frühere Anhänger Christi), daran liegt mir nichts, denn Gott sieht nicht die Person an; mir aber (d. h. meiner Erkenntniß und Einsicht) haben diese nichts hinzugefügt, sondern da sie

[1] 15, 20. vergl. mit Gal. 2, 7. 8.
[2] Gal. 1, 17 ff.

ſahen, daß mir das Evangelium vertrauet war an die Heiden, ſowie Petrus an die Beſchneidung, haben Jakobus, Kephas und Johannes, welche für Säulen angeſehen waren (*οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*) mir und Barnabas die Rechte gegeben, und wurden einig, daß wir unter den Heiden, ſie unter der Beſchneidung predigen ſollten.

In entſchiedene Oppoſition aber trat Paulus mit Petrus, als dieſer ſpäter nach Antiochia kam (Gal. 2, 11). „Da, ſagt er, widerſtand ich ihm ins Angeſicht, denn ehe einige von Jakobus (nach Antiochien) gekommen waren, hatte er mit den Heiden gegeſſen. Als aber jene kamen, zog er ſich zurück und ſonderte ſich ab aus Furcht vor denen aus der Beſchneidung, und mit ihm heuchelten auch die andern Judenchriſten, und ſelbſt Barnabas wurde genöthigt, mit ihnen zu heucheln. Da ich alſo ſah, daß ſie nicht gerade handelten nach der Wahrheit des Evangeliums, ſprach ich zu Petrus in Gegenwart von allen: So du, der du ein Jude biſt, auf heidniſche Weiſe lebſt, wie du früher gethan haſt, warum zwingſt du die Heiden, auf jüdiſche Art zu leben?“ — Die deutlichſten Spuren zeigen, daß Paulus allgemein als ein neues Princip in der Kirche empfunden worden. In der Gemeinde zu Korinth nannten ſich (nach 1 Kor. 1, 12) einige Anhänger Pauli, andere des Apollos (eines gelehrten alexandriniſchen Judenchriſten), wieder andere nannten ſich kephiſch (petriniſch), andere chriſtiſch. Da Paulus und Apollos, Kephas und Chriſtus hier zuſammengeſtellt ſind, ſo ſieht man, daß es in Korinth Leute gab, die in Pauli Lehrart ein neues Princip erkannten, denen er gewiſſermaßen ein Neuerer war, andere, die, eben weil durch den Widerſpruch irre geworden, auf Chriſtum zurückgingen. — Ein Gefühl, daß manche der freien, kühnen, tiefen, aber weit voran gehenden Aeußerungen Pauli verwirrend wirken könnten, möchte auch durch die Stelle im zweiten Brief Petri ſich ausſprechen, wo dieſer der Briefe Pauli erwähnt, doch auf eine Art, die ſeinem trefflichen Gemüth übrigens gemäß iſt. Ich meine die Worte (3, 15. 16): Wie auch unſer geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade geſchrieben hat und in allen Briefen ſchreibet, *ἐν αἷς ἐστι δυσνόητά τινα*. Es möchte ſcheinen, als ſey

die andere Lesart ἐν οἷς als die schwierigere vorzuziehen; wenn man aber bemerkt hat, wie frühzeitig man alles zu verbergen suchte, was dem Ansehen der Apostel zu schaden schien, so daß schon Matthäus die Stellen des Marcus ausläßt, wo dieser sagt: der Sinn der Apostel sey verschlossen gewesen, sie hätten manche Worte des Herrn nicht verstanden[1], so kann man auch hier annehmen, daß ἐν αἷς, das übrigens keineswegs ohne alle Auktorität ist, die wahre Lesart sey, wie sie auch Lachmann in den Text zurückgebracht. Der Sinn ist also: in welchen Briefen einiges schwer verständlich ist, was Unwissende und Unbefestigte verdrehen und in einem verkehrten Sinn nehmen, so wie sie mit den andern Schriften auch thun, jedoch zu ihrem eignen Verderben. — Da in diesen ersten Verhältnissen alles Folgende vorgebildet ist, so könnte man in den Worten Petri einen Anfang der späteren Einschränkungen und Verbote des Bibellesens finden, die gewöhnlich durch die Worte eingeleitet werden: Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri. Doch geht Petrus nicht so weit, wegen dieser Gefährlichkeit die Briefe Pauli zu verbieten, obgleich er nicht unterlassen kann, zu bemerken, daß sie leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben könnten[2]. Nach der Zeit Petri hat sich dieses Gefühl in Betreff Pauli noch mehr entwickelt, und das bestimmteste Zeugniß hievon sind die Recognitiones des Clemens, in denen Paulus tecto nomine zwar, aber deutlich genug geradezu verworfen und Petro tief untergeordnet wird.

[1] Marc. 6, 52., cf. 8, 17.

[2] Der Epist. encycl. des Papstes gegen die Bibelgesellschaften vom 8. Mai 1844 muß wirklich die Stelle 2 Petr. 3, 16. 17. zum Beweis dienen: „Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: Vos igitur fratres praescientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate.“ (Nachtrag im Kalender von 1844.)

Aber allerdings, sollte die Kirche Bestand haben, sich consolidiren, geschichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, so mußte Petrus vorherrschen; in ihm ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende, in Paulus überwiegt das Ideale, Excentrische (dieß Wort nicht im nachtheiligen Sinn genommen, sondern wie ich es früher in diesen und anderen Vorträgen gebraucht habe, für das vom Centro freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip). Aber zuerst der Körper und dann der Geist, dieß ist die natürliche Ordnung, der sich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten bestimmt ist. Wirklich hat Paulus in der Kirche stets nur eine gewisse excentrische Stellung behauptet, denn so oft er wieder zu Wort kam, oder sein Wort gehört, in seiner ganzen aufregenden Kraft vernommen wurde, entstand eine Bewegung in der Kirche, wie z. B. noch in neueren Zeiten im Schoß der römischen Kirche der Jansenismus nur entstand, indem einigen frommen und tieffühlenden Männern die feurigen Worte des Apostels Paulus von der freien, durch keine Werke verdienten Gnade Gottes besonders aufs Herz gefallen waren. Ebenso haben die lebhaften Ueberzeugungen der am meisten excentrischen religiösen Sekte Englands, der Methodisten, ihre hauptsächliche Quelle in den Schriften Pauli.

Der Herr wird wissen, warum und wozu es in dieser Zeit und unter den gegenwärtigen Weltumständen nothwendig ist, daß Christus noch so umschlossen, so umschleiert, mit so vielem Fremdartigem und sogar ihn Verbergenden umgeben ist, als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr mit ihm, dem nackten, bloßen Christus nicht würde vertragen können. Bekannt sind die Ekstasen, die Verzuckungen, das wahrhaft Orgienartige, was die großen Versammlungen der Methodisten, namentlich in Amerika, zum Theil auch die kleineren in England annahmen, wo der reine Christus gepredigt, wo die Lehre von der Sündenvergebung lauter und ohne alle Zuthat verkündigt wird. Wie würden sich Erscheinungen der Art mit einer Zeit vertragen, wo die Kirche noch so scharf bewacht und großentheils noch so argwöhnisch beobachtet ist, nicht immer gerade vom Staat, sondern selbst von solchen, die sich Freisinnige nennen, die aber gegenüber von allem, was ihren Ideen

nicht zusagt, selbst von polizeilichen Gelüsten nicht frei sind? — Alle die eben erwähnten Erscheinungen sind übrigens nur Folge jener Einen Veränderung, der größten, die seit den Zeiten der Apostel in der Kirche sich ereignet, der Reformation, welche lang vorbereitet, und nachdem schon das ganze Mittelalter hindurch zahllose Opfer für sie geblutet hatten, ihrem tiefsten Grunde nach nichts anderes war als die zuletzt gelungene Erhebung des Ansehens Pauli über die unbeschränkte Auktorität des heil. Petrus. Ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Auktorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefs an die Galater.

Es kann hier nicht darum zu thun seyn, irgend eine besondere Form, in der das Christenthum jetzt existirt, einseitig zu bevorzugen. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen allein, sondern das ist die wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes seyn wird. Es ist eine des Philosophen unwürdige Betrachtungsweise, welche in der größten, mächtigsten Erscheinung nur eine schnöde, unwürdige Zufälligkeit zu sehen vermag. Von dieser Art ist es, wenn man von der römischen Kirche spricht, als hätte es in ihrer Macht gestanden, die politische Stellung, die sie sich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römischen Reichs gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die schon bestehende Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres von einem unsichtbaren Hauche dahergetrieben, die Westwelt überströmten, die leergewordene Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen. Sowie die Kirche überhaupt eine äußere, eine Weltmacht wurde, erfüllte sie auch für sich selbst das Wort Christi: Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert. Wo eine politische Macht ist, da ist auch das Schwert, und so war denn auch der Kirche das Schwert Petri nothwendig, des einzigen der Apostel, der bei der Gefangennehmung Christi von dem Schwert Gebrauch machte, in dessen Charakter

schon derselbe verzehrende Geist verborgen war, der später alle Feinde des römischen Stuhls, wahre und vermeinte, mit Feuer und Schwert vertilgte; besonders im dreizehnten Jahrhundert, wo gegen die sogenannten Ketzer des Mittelalters, die bald Bogomilen, bald Manichäer genannt wurden, besonders auch gegen die sogenannten fratres liberi spiritus auf unerhörte Weise gewüthet wurde, wie gegen die sogenannten Spiritualen unter den Franziskanern, die schaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten, und damals nur Zuflucht bei dem deutschen Kaiser, Ludwig dem Bayern, fanden; eben diese waren es, welche damals zuerst die Meinung aufbrachten, daß der Papst der wahre Antichrist und das Thier der Offenbarung sey. Alles, was man der römischen Kirche vorgeworfen, ist in den Fehlern Petri vorgebildet, die die evangelische Geschichte, namentlich das Evangelium Marci, nicht verschweigt. Unmittelbar an jenen Vorgang, wo Christus das Bekenntniß Petri mit den Worten erwiedert, die ihn zum Haupt der Apostel erhoben, reiht sich einer von entgegengesetzter Art. Unmittelbar darauf wird erzählt: Von der Zeit an fing Jesus an, und zeigte seinen Jüngern, wie er nach Jerusalem gehen müsse und viel leiden von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getödtet werden. . . . Da nahm ihn Petrus bei Seite, fing es ihm an zu verweisen, und sprach: Herr, schone deiner selbst, das widerfahre dir nicht. Christus aber wandte sich und sprach: Weiche von mir Widersacher (Satan), du bist mir zum Aergerniß, denn du verstehst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist. Derselbe, der in seinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Christus als Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in seiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn Satan genannt. Kann es etwas Entsprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichsten, unverrückt festgehaltenen Glaubens mit der schnödesten Weltklugheit, die der römischen Kirche so oft vorgeworfen? Ein anderes Wort Christi! „Will mir Jemand nachfolgen (und Petrus war zum unmittelbaren Nachfolger Christi bestimmt), der verleugne sich selbst. Und was hülfs dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ Welche

Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt gewonnen hatte!

Nicht weniger vorbedeutend ist Petri dreimalige Verleugnung des Herrn, nachdem er sich zuvor hoch vermessen: Wenn auch alle sich an dir ärgern, werde ich mich nicht ärgern, und, wie bei Johannes erzählt ist, werde ich mein Leben für dich lassen. In der dreifachen Verleugnung ist eine Steigerung. Auf die erste Anrede antwortet Petrus: ich weiß nicht, was du sprichst, er lehnt nur eine Erklärung ab, auf die zweite Anrede sagt er schon: ich kenne des Menschen nicht — wirkliche Verleugnung —; auf die dritte hob er an sich zu verfluchen und zu schwören: ich kenne des Menschen nicht. Man kann der römischen Kirche vorwerfen, sie habe auf dreifache Weise den Herrn verleugnet. Zuerst, indem sie nach politischer Allgewalt strebte, dann, als sie selbst in die Abhängigkeit von dieser Gewalt gerathen, diese zu ihrem Werkzeug machte, Blutbefehle von ihr heischte, und durch sie zu herrschen suchte, zuletzt, indem sie sich selbst zum Werkzeug der politischen Macht herabsetzte. Gleichwie aber Christus eben demselben, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal sagt: Weide meine Lämmer, so hat die Kirche, in der so viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgesetzte Verleugnung des Herrn geseufzet haben, nicht aufgehört die Kirche Christi zu seyn, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne diesen realen Halt unter den politischen Stürmen, wie unter den Widersprüchen des nie ruhenden Denkens, längst verloren gegangen wäre. Vielleicht ist aber der Augenblick nicht allzufern, wo auch sie bei einem Blick des Herrn seiner Vorhersagungen sich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt: Und der Herr wandte sich und sah Petrum an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, das er zu ihm gesagt hatte: ehe denn der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und ergoß sich in bittere Thränen.

Siebenunddreißigste Vorlesung.

Trotz der wiederholten Verleugnung seines Herrn wird Petrus von Christo zu seinem unmittelbaren Nachfolger erklärt, in jener Unterredung, die im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis beschrieben ist. Hier sagt er ihm: *Σὺ ἀκολούθει μοι*, wo ich dieses Wort: Du folge mir, nicht bloß von dem künftigen Kreuzestod Petri, obwohl ihm Petrus auch hierin gefolgt ist, sondern dem ganzen Geist dieser letzten durchaus prophetischen Scene gemäß im allgemeinen Sinn verstehen zu müssen glaube. Aber schon das dreimal wiederholte „Weide meine Lämmer" erklärt ihn zum Anführer nicht bloß der Gläubigen, sondern, da die andern Jünger zugegen sind, als Anführer auch der andern Apostel. Es ist also nicht die bloße *πρωτοστασία* ohne Auktorität, wie man sonst distinguiren wollte, sondern es ist die eigentliche *πρωτοστασία*, die Vorstehung mit Auktorität, die dem Petrus verliehen wurde, nicht als dem Liebling des Herrn (denn der war er nicht) sondern weil ihn seine Eigenschaften vorzüglich dazu tüchtig machten; denn der schwerste Beruf in jedem Geschäft ist der des Anfangens und Begründens.

Die offenbare Absicht Christi war, daß alle Auktorität bei Petro seyn und von ihm sich herleiten sollte. Damit steht nun aber die außerordentliche Berufung Pauli, der sein Apostelamt unmittelbar von dem Herrn empfängt und damit als unabhängig von Petrus erklärt ist,

im Widerspruch. Die offenbare Absichtlichkeit, mit der Paulus sich gegen jede Abhängigkeit von Petrus verwahrt, zeigt deutlich: er war sich bewußt, daß er ein von Petro freies Princip, eine von ihm unabhängige Auktorität seyn sollte. Indeß verhinderte dieß nicht, daß die Kirche in dem Verhältniß, als sie geschichtlichen Grund faßte, sich immer mehr auf die ausschließliche Auktorität Petri zurückzog. Soll etwas sich entwickeln, so muß vor allem dessen Fundament erhalten werden. Diesen negativen Dienst leistete, und leistet noch jetzt dem Christenthum die Auktorität, indeß die Kirche Pauli mehr eine Kirche im Verborgenen war, die zwar nie aufhörte in der sichtbaren mitbegriffen zu seyn, und sich fortwährend in ihr erhielt, aber lange Zeit ohne als solche hervortreten zu können. Zwar regte sich immer und vorzüglich stark, wenn auch ohne Erfolg, während der Periode des Mittelalters das paulinische Princip. Denn je strenger das reale Princip sich abschloß, desto entschiedener mußte es das ideale Princip ausschließen. Wer daher das wahre Verhältniß erkannte, hätte längere Zeit voraussehen können, daß eine Zeit bevorstehe, wo dieses Princip zum Durchbruch kommen, in freiem Gegensatz gegen die Kirche Petri hervortreten, sich zu einem eignen geschichtlichen Princip, zum Princip einer zweiten und neuen Zeit constituiren würde.

Mögen diejenigen, welche nichts Höheres und Göttliches in der Geschichte erkennen, selbst ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigsten Ursachen herleiten, meinetwegen auch aus dem schmutzigen Eigennutz rivalisirender Bettelorden: sie mögen aber wohl bedenken, daß man eine solche Erklärungsweise nicht parteiisch hier anwenden und dort nicht anwenden könne. Wenn es einmal darauf ankäme, solche Ursachen zu suchen, so wird sich kaum eine Sache finden, für die nicht eben so rein zufällige und nichtswürdige Veranlassungen zu finden wären. Aber von solchen Zufällen werden die menschlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder bloß mitlaufende Ursachen, die ja selbst bei der ersten Begründung und Ausbreitung des Christenthums nicht auszuschließen sind, mitwirken mögen, die wirklichen Ursachen liegen nicht in diesen sondern in höhern Gesetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorschrieb.

Alles, was in die Welt tritt, sich für sie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Voraussetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich seyn Sollende ist. Dafür nun aber wird es nicht sogleich erkannt. Um fest zu wurzeln, muß dieser Anfang sich betrachten als um seiner selbst willen seyend. Es bedarf also einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Voraussetzung frei zu machen. Wenn das, was bloß Grund ist, auf diese Weise eine falsche Stellung bekommt, ja im Gegensatz gegen die höhere Forderung nun selbst als ein ἀντικείμενον, als ein Widersächliches, erscheint, so kann dieß seine Eigenschaft als Grund, sein Recht Wurzel, Grund und Anfang zu seyn, nicht aufheben, ja gerade die fortschreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in seiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Festes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann. Den Zeiten der Reformation ging ein allgemeines Sehnen und Seufzen der Christenheit nach einer Verbesserung an Haupt und Gliedern voraus. Hatten nun aber die Zustände der Kirche durch alle Conflikte früherer Zeit so sich verwickelt, daß sie aus sich selbst diese Krisis nicht vollbringen konnte, so mußte ein Bruch geschehen, und das Princip, das sie in sich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht aufnehmen konnte, mußte für sich, unabhängig von ihr hervortreten, nicht um sie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römische Kirche selbst noch seine liebe Mutter) sondern sie auf dem Wege zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten, und ihr selbst in der Folge zu höherer Verklärung, zur letzten Befreiung zu verhelfen.

Die Kirche Petri ist das streng Gesetzliche. Mit strenger Gesetzlichkeit muß alles anfangen. Aber eine Kirche frei und unabhängig von der ausschließlich gewordenen petrinischen war schon vorgesehen durch die Berufung eines von Petrus unabhängigen und freien Apostels. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinschaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen genöthigt wurde, war darum keine Trennung der wahren Kirche, welche durch diese Gegensätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höhern Sinn gesetzt wird: was zuvor sich die Kirche κατ' ἐξοχήν nannte, ist so wenig als die neue Gemein-

schaft für sich die wahre Kirche, sondern beide nur vermittelnde Glieder der Einen und wahren Kirche, die werden soll. Nur die Priorität bleibt stets bei der Kirche Petri, ja sie ist eben in ihrer Ausschließlichkeit selbst die nothwendige Voraussetzung der anderen.

Die freie, von dem ausschließlichen Princip unabhängige Kirche sollte in Deutschland entstehen und vorzugsweise unter den germanischen Nationen sich verbreiten. Denn offenbar ist das Verhältniß der romanischen Nationen zum Christenthum ein bedeutend anderes. Bei diesen erscheint es fast durchaus als ein nur von außen ihnen Gekommenes, in den Deutschen scheint es von Natur zu seyn. Deutschland ist die Wüste, in welche das Weib der Offenbarung entflieht, deren Sohn, den sie mit großen Wehen gebiert, der Drache, der Widersacher, nachstellt[1]. Wie hat sich an die Stelle des Christenthums im Lande der Hierarchie selbst eine ganz andere, eine moderne Mythologie gesetzt! Dem Neapolitaner, schon dem Paduaner liegt Christus in viel zu weiter Ferne, so weit bemüht sich sein Geist nicht in die Vergangenheit zurück; der h. Antonius ist ein viel näherer, gegenwärtiger Trost.

Die griechische Kirche kann man nicht der römischen entgegensetzen, denn sie macht dieselben Ansprüche, die sie nur nicht ausbilden konnte, weil der Strom des Muhammedanismus sie überwältigte und an weiterem Fortschreiten hinderte, obwohl in der Folge zugleich auch gegen die römische Kirche schützte, und sie als einen lebendigen Widerspruch gegen die angemaßte Allgemeinheit (Katholicität) der letzteren erhielt, wie griechische Kirchenväter schon früh sich bemüht hatten, die persönliche Deutung der Worte: Du bist Petrus u. s. w., wiewohl umsonst, abzuwehren. Die Griechen behaupteten schon unter dem Felsen, auf den Christus seine Kirche bauen wolle, sey nicht die Person Petri, sondern nur sein Bekenntniß zu verstehen. So besonders Origenes und Chrysostomus. Unter anderm sagt Origenes: „Wenn du auf jenen allein (auf den Petrus) die ganze Kirche von Gott gebaut glaubst, was wirst du von dem Donnersohne Johannes und jedem andern Apostel sagen? Oder werden wir wagen zu behaupten, daß die Pforten der Hölle ins-

[1] Apocal. 12.

besondere nur gegen Petrus nichts, wohl aber gegen die andern etwas vermögen und sie überwältigen können?"[1] Gegen unsere Ansicht, die sich für den persönlichen Sinn dieser Worte erklärt, kann diese Argumentation freilich nichts beweisen, denn auch von Petrus persönlich verstanden, liegt in ihnen nicht die Absicht, Johannes und Paulus auszuschließen — wir geben ihnen nur eine andere Funktion, als die dem Petrus in jenen Worten ertheilt wird, der nach denselben eben nur Grund, und auch gerade nur Grund der Kirche, d. h. dieser besondern, aber beschränkten Form, in welcher das Christenthum zuerst allein existiren konnte, seyn sollte. Was aber die übrigen Apostel betrifft, so ist es allerdings merkwürdig, daß mit Ausnahme des kleinen Briefes Judä (wenn man anders diesen für den Apostel halten will), den ich zwar, wie schon gesagt, für ein sehr altes Document des apostolischen Zeitalters halte, daß diese einzige höchst schätzbare Schrift, die aber doch verhältnißmäßig unbedeutend ist, zumal die Hauptgedanken auch im zweiten Brief Petri vorkommen — daß also den Brief Judä sowie den Brief Jakobi abgerechnet, der nicht vom Apostel, sondern wahrscheinlich von dem Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, dem Bruder des Herrn, ist, und der offenbar selbst nur veranlaßt ist durch pauliniſche Briefe, daß außer diesen von keinem der andern Apostel irgend eine didaktische Schrift vorhanden ist: Lehrschriften haben wir bloß von den drei großen Aposteln, Petrus, Paulus und Johannes, von denen schon durch diesen Umstand angedeutet ist, daß ihre Wirkung sich bis in die letzten Zeiten, selbst der höchsten Entwicklung des Christenthums erstrecken sollte. Von Petrus sind übrigens bloß zwei kurze Briefe vorhanden, und zu diesen hat offenbar Paulus die Veranlassung gegeben. Paulus scheint also der Erste gewesen zu seyn, der auch durch Schriften auf seine Zeitgenossen zu wirken gedachte, mittelbar aber dadurch seine Bestimmung für die Zukunft, die spätere Zeit der Kirche beurkundete.

Es scheint mir hier der schickliche Ort, einen Vorwurf zu berühren, den man unserer ganzen bisherigen Entwicklung machen könnte. Ich meine den, daß wir alle Schriften, die einmal zum N. T. gerechnet

[1] in Matth. c. XVI.

werden und mit der Auktorität der Kirche begabt, darum kanonisch genannt sind, daß wir diese alle ohne Unterschied, oder auch wenn man will, ohne Kritik angewendet haben. Nun sey aber die Aechtheit oder der apostolische Ursprung mehrerer schon von jeher zweifelhaft gewesen, z. B. der des zweiten Briefs Petri, und die Kritik dehne sich immer weiter aus, und nach den einmal gegebenen Beispielen sey man eigentlich keines neutestamentlichen Buches mehr völlig sicher. Hierauf will ich nun in Kürze nur Folgendes bemerken:

1) Wenn wir in unseren Entwicklungen von Aeußerungen neutestamentlicher Schriften Gebrauch machten, so galten uns diese dabei zunächst nur als Urkunden, deren Verfasser von dem Geist des Christenthums erfüllt waren, in denen Eingebungen des christlichen Geistes zu erkennen sind. Die Frage nach den Urhebern ist dabei eine ganz secundäre. Der rein historische Zweck, zu dem wir sie benutzt haben, wird auch dann erreicht, wenn die Verfasser wirklich zweifelhaft und vielleicht ganz andere seyn sollten, als die, welchen die Tradition sie zuschreibt. Diese Gewißheit über die Verfasser hat nur für jenes dogmatische Verfahren Wichtigkeit, welches die Hauptsätze der christlichen Lehre nicht um ihrer selbst willen für wahr hält, dem diese Sätze bloß wahr sind, weil und inwiefern sie in Büchern stehen, die als von Gott eingegebene, apostolische angesehen werden. Wir haben die Frage über die Theopneustie der neutestamentlichen Bücher nie, wenigstens nie ausdrücklich berührt, denn nicht, weil diese oder jene Lehre in jenen Schriften vorkommt, halten wir sie für wahr, sondern umgekehrt, weil wir die Lehre für wahr erkannt, nämlich für nothwendig in jenem großen Zusammenhang, aus welchem allein das Christenthum zu begreifen ist, hielten wir jene Bücher für ächt und vom Geist des Christenthums eingegeben, und nur in diesem Sinn haben wir uns auf sie berufen.

Eben darum nun aber und 2) weil nicht eigentlich äußere Zeugnisse, sondern der Inhalt einer gegebenen Schrift sie zu einer christlichen und insbesondere apostolischen Schrift macht, hätten die, welche die Aechtheit irgend einer bisher für authentisch gehaltenen Schrift bezweifeln, erst zu zeigen, daß ihnen das wahre Verständniß des

Inhalts einer solchen Schrift aufgegangen sey. Zu einer wahren Kritik des N. T. gehört also noch etwas mehr als die bloße äußere Gelehrsamkeit und ein leichtes Spiel mit unhistorischen Möglichkeiten, denn z. B. um dem Apostel Paulus einen seiner Briefe, die alle ein so ganz eigenthümliches und entschiedenes Gepräge tragen, absprechen zu können, müßte wenigstens die historische Möglichkeit eines andern Verfassers nachgewiesen werden. Mir aber scheint, daß ein nachapostolischer Mann, der z. B. einen Brief wie den für paulinisch geltenden an die Epheser oder die Philipper hätte schreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte seyn müssen, der unmöglich ein völlig unbekannter hätte bleiben können, und eben jener früher erwähnte Abstand zwischen den apostolischen und den ersten nachapostolischen Schriften scheint mir der größte Beweis für die Aechtheit der ersten. Wollte man aber auch einen Mann der apostolischen Zeit als Verfasser sich denken, einen solchen, der mit den Aposteln in Verbindung gestanden hätte, wie z. B. beim Brief an die Hebräer geschah, den man bald dem Paulo geistesverwandten Apollos, bald Barnabas zugeschrieben, so würde dieß für unsern Standpunkt durchaus keinen Unterschied machen. So wenig wir also in dieser Entwicklung mit Kritik oder kritischen Fragen uns beschäftigt haben, so glaube ich doch, daß durch dieselbe erst dasjenige Verständniß begründet worden, welches einer rechten Kritik den wahren Anhaltspunkt und eine sichere Grundlage zu gewähren vermag. Daher will ich endlich

3) noch bemerken, daß es mit jener gerühmten Kritik, vor der bald kein neutestamentliches Buch mehr sicher seyn soll, lange nicht so gefährlich aussieht, als man vorgibt. Ich erlaube mir z. B. diesen oder jenen Kritiker zu fragen, ob er das Buch, von dem er spricht, verstanden hat, nicht nothdürftig, philologisch, grammatisch, sondern seinem Sinne nach. Ich frage ihn z. B. hat er den Brief an die Philipper verstanden, ich zweifle sehr, denn eine Hauptstelle, die uns so großes Licht gegeben, hat er höchst wahrscheinlich nicht verstanden. Oder hat er den Hebräerbrief in diesem Sinn verstanden? Bei den flachen Auslegungen, die gewöhnlich sind, da meist jeder in einer

Schriftstelle nur findet, was er eben versteht, möchte ich wohl behaupten, er hat im Hebräerbrief die speciell-pauliniſchen Ideen, die an keinen andern Urheber als Paulus zu denken erlauben, gar nicht gefunden oder entdeckt. — Sieht man aber ferner, wie Menſchen über Vorgänge, die unter unſern Augen vorgehen, deren wahre Urſachen ihnen aber unbekannt ſind, mit ihren Combinationen ſich täuſchen: was wird man von Combinationen in ſolcher Ferne, wo die größten Täuſchungen vollends unvermeidlich ſind, halten können, was von dieſer ganzen ſo klug thuenden Kritik, zumal wenn etwas combinatoriſches Talent mit compilatoriſchem verwechſelt wird?

Ich kehre nach dieſer Abſchweifung auf die frühere Bemerkung zurück: nur von den drei großen Apoſteln ſind ſchriftliche Urkunden, didaktiſche Schriften unzweifelhaft vorhanden, welche zeigen, daß die Beſtimmung dieſer drei zugleich auf die Zukunft ging, und nicht auf ihre Zeit ſich beſchränkte, daß ihre Wirkung ſich ſogar auf die letzte Entwicklung des Chriſtenthums erſtrecken ſollte.

In Deutſchland werden ſich die Schickſale des Chriſtenthums entſcheiden; das deutſche Volk iſt anerkannt als das univerſellſte; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendſte, das der Wahrheit alles, ſelbſt ſeine politiſche Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutſchen Reich hatten die alte Kirche und das neue Bekenntniß neben einander mit gleichen politiſchen Rechten exiſtirt. Eine ſpätere Veränderung hat ſie nicht bloß im Ganzen, ſondern auch in jedem einzelnen Theil Deutſchlands mit völlig gleichen Rechten nebeneinander geſtellt. Dieß iſt nicht umſonſt geſchehen, ſondern an ſich ſelbſt das Vorzeichen einer neuen, höheren Entwicklung. Das ohnmächtige Geſchrei einiger wenigen, die zum Theil aus Verzweiflung auf keine andere Weiſe die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen zu können, den Streit, der vor 300 Jahren entſchieden werden mußte, jetzt wieder, und zwar mit den ſchwächſten Waffen, anfangen wollen, wird nichts rückgängig machen. Selbſt dem böſeſten Willen wird es bei ſolcher Seichtigkeit der geſchichtlichen Anſicht und Undeutſchheit der Geſinnung vielleicht eine Zeit lang gelingen, den Samen der Zwietracht auszuſtreuen, aber doch nie den eigentlichen Zweck

zu erreichen. Ich spreche von undeutscher Gesinnung, denn jene große religiöse Veränderung ist recht eigentlich aus dem Wesen des deutschen Geistes und Gemüths hervorgegangen: durch welche Mittel allein sie in einem großen Theile Deutschlands unterdrückt worden, ist niemand verborgen. Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Protestantismus zu machen, mein Standpunkt ist überhaupt das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erst wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist), die allein im Geist zu erbauen ist, und nur im vollkommenen Verständniß des Christenthums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniß bestehen kann. Solang Christus im Geheimniß ist — nicht bloß für die einzelnen Mitglieder der Kirche, sondern für die Kirche selbst, solang eine Kirche ihre ganze Aufgabe darein setzt, ihn wie in einem verschlossenen Schrein, zu dem niemand den Schlüssel hat, bloß von ferne zu zeigen, — so lange hat der Protestantismus seine wahre Frucht nicht getragen. Geht man auf den Ursprung zurück, so liegt schon im Wort ἐκκλησία etwas Beschränkendes. Sie ist die Gemeinschaft der ἐκκαλουμένων, der aus der Welt Herausgerufenen, womit sie ja aber eben die Welt sich gegenüber und außer sich hat. Da kann sich denn der Protestantismus immerhin gefallen lassen, wenn ihm von der Seite, welche das Christenthum nur als Kirche hat, dieser Name bestritten wird; er kann auf sich anwenden, was Paulus, dem man den Apostelnamen bestritt, von sich sagt: Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle (1 Kor. 15, 10.). Er kann sich ebenso vorwerfen lassen, er sey ein Princip der Zerstörung, indem er antwortet: dieß sey überhaupt die Wirkung der vermittelnden Potenz, die das ausschließliche Seyn der ersten Potenz überwindet, die aber eben dadurch höchst positiv wirke, daß sie statt des ersten, blinden, unbeweglichen Seyns freies und sich selbstbewußtes Leben hervorbringe. Der Protestantismus soll erkennen, daß er bloß Uebergang, Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere ist, das er zu vermitteln hat. Aber eben

darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petriniſche Kirche abgeſchnitten iſt, die ſelbſt endlich nur durch Hülfe des Proteſtantismus in dieſe Zukunft gelangen kann. Um ſo thörichter die Hoffnung, wo ſie ſich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen[1]. Die Geſchichte iſt die unwiderſtehlichſte Auktorität. Ich möchte nicht eben das bekannte Schillerſche Wort „die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht", mit dem ſich jetzt manche viel wiſſen, beſonders nicht in gleichem Sinn wiederholen, wohl aber: die Urtheile der Geſchichte ſind Gottes Urtheile; ſie rückgängig zu machen, iſt eben ſo unmöglich, als den mächtigen Strom in ſeine Quelle zurückzulenken, oder den Baum, unter deſſen Krone die Vögel des Himmels niſten, auf ſeinen bloßen Keim zurückzuführen.

Dem Katholicismus muß zugeſtanden werden, er hatte die Sache, und hat ſie noch jetzt; ſein Verdienſt iſt, dieſe, den geſchichtlichen Zuſammenhang mit Chriſto, bewahrt zu haben. Von der andern Seite muß man ſagen: Die römiſche Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verſtändniß derſelben. Die Einheit, die ſie hatte, und in der ſie einen Theil der chriſtlichen Welt erhielt, war nur eine äußere, blinde, nicht eine innere, verſtandene und begriffene. Dieß iſt kein Vorwurf für ſie; denn immer iſt das Aeußere vor dem Innern. Hat ſie nun aber ihren Gegenſatz gefunden, ſo kann die Bedeutung des Gegenſatzes nicht ſeyn, die Einheit ſelbſt aufzuheben, ſondern nur die blinde, alſo kann auch ſeine Abſicht nur ſeyn, den Uebergang zu vermitteln von der blinden, bloß realen Einheit zu der verſtandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit. Wäre in dieſer Richtung das Ziel in Anſehung des

[1] Dadurch, daß der Pabſt (Gregor VII.) das Geiſtliche vom Weltlichen ganz emancipirte, indem er beſchloß, daß in Zukunft niemals wieder eine geiſtliche Stelle durch einen Weltlichen vergeben werden dürfe, hat er eigentlich *das Weltliche vom Geiſtlichen* (von dem es früher durchdrungen und ſelbſt geiſtlich war) *unabhängig und getrennt* gemacht, es war nicht mehr *in ſich ſelbſt* durch das Geiſtliche gebunden; weil nur noch äußerlich, anſtatt innerlich — geiſtlich — durch das Geiſtliche gebunden zu ſeyn, entſtand nun das äußere Verhältniß und damit der Kampf. Mit dem jugendlichen Gefühl eines *mütterlichen Chriſtenthums* war es vorbei, kein Pabſt vermochte es wieder zu erwecken. (Kalender von 1835.)

Christenthums erreicht, könnte es ruhig auch die letzten Formen, die es von der petrinischen Kirche beibehalten, im Vertrauen auf die nun einmal für immer gewonnene Erkenntniß, die natürlich in sich selbst den Charakter nicht einer zufälligen, sondern einer nothwendigen haben müßte, fallen lassen, die Schranken, mit denen es sich auch in diesem Mittelzustand umzäunen mußte, hinwegnehmen; dann wäre die Reformation erst vollendet. Der Katholicismus könnte ihr nicht mehr ihre Inconsequenz vorwerfen, nicht mehr dem Protestantismus vorhalten, er wisse dem Naturalismus, Rationalismus u. s. w. nur menschliche Meinung entgegenzustellen. Das alles, was die petrinische Kirche nur abweisen und unterdrücken konnte, hätte jener in offenem Kampf bestanden, und könnte selbst auf den Lieblingsspruch seiner Gegner: ou Catholicisme ou déisme (der bekanntlich = Atheismus gehalten wird) antworten: ja auch Atheismus, auch dieses Aeußerste — es ließ sich nicht abhalten, aber da eben der freie Geist von diesem Aeußersten den Rückweg gefunden, nicht zu einer unbestimmten Religion überhaupt sondern zu dem Christenthum in seiner ganzen Bestimmtheit, und so daß das Menschengeschlecht in eben diesem (dem Christenthum) von nun an zugleich seine höchste Wissenschaft besitzt: so ist das wahrhaft, nämlich innerlich Allgemeine, also das wahrhaft Katholische nun erst Resultat und Gewinn eben der Reformation, von der ihr sagt, daß sie es zerstört habe[1].

[1] d'Alembert äußert sich (Oeuvres T. VII, Notes sur l'éloge de Bossuet pag. 302) folgendermaßen über die Theologie der Protestanten: En plaignant, comme nous le devons, les théologiens protestans de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur logique, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jousqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd hui profession, ouverte ou cachée, dégénérera tôt ou tard en un déisme franc et sans alliage. (Vorher [p. 301] hatte d'Alembert als „l'argument le plus victorieux" Bossuets gegen die Protestanten folgendes angeführt: Nous datons, leur disait l'évêque de Meaux, du tems des apôtres, sans interruption et jusqu'à nos jours; vous êtes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission;

Die auf Petri Auktorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußern Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Uebergang ist zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte, und darum erst als ewige, bleibende hergestellt ist. Diese letzte ohne allen äußern Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum voraus angedeutet ist durch den dritten der großen Apostel, den heil. Johannes, über welchen und sein Verhältniß ich noch einiges zu bemerken habe.

Wenn man die drei Apostel mit einander vergleicht, möchte man

ou réunissez-vous tout-à-fait à nous, ou séparez-vous-en tout-à-fait, et cessez absolument d'être chrétiens, si vous ne voulez vous résoudre à être tout franchement et tous uniment catholique.) Das haben sie nun gethan; diesen Rath haben sie befolgt. Aber nachdem sie (die Protestanten) beim reinen Deismus angelangt, von diesem aber, und mit keinen andern Hülfsmitteln, als denen, welche auch dieser Standpunkt noch übrig läßt, auf die Erkenntniß des positiven Christenthums, und zwar in seinem ganzen Inhalt, zurückgekommen sind: so ist klar, daß jene Autorität, die vom Deismus abhalten sollte, aber nicht abhalten konnte, überflüssig geworden ist, und der bekannte Alternativsatz: ou Catholicisme ou déisme nur so weit wahr ist, daß der, welcher keiner sichtbaren Autorität sich unterwirft, nothwendig bis zum Standpunkt des pur déisme fortgehen muß, woraus aber nicht folgt, daß er nicht von eben diesem Standpunkt auf den Standpunkt des Christenthums zurückkehren, und auf diesem nun ganz unabhängig von jener Autorität stehen könne. Die Vertheidiger des katholischen Princips werden also die größte Ursache haben, diese Philosophie zu bestreiten, und während ich von den eignen Glaubensgenossen der Hinneigung zum Katholicismus beschuldigt worden bin, worin sie nicht unrecht hatten, wenn sie dieß bloß vom wesentlichen Inhalt, nicht vom Princip verstanden, so werden die letzten dagegen glauben, daß durch mich ihrem Princip mehr Abbruch geschehen, als durch alle jene aufgeklärt seyn wollenden Großsprecher; da ich aber gegen den Katholicismus ohne Haß, mit Billigkeit und Anerkennung verfahren bin, so hoffe ich eben dieß auch von ihnen in Bezug auf mich erwarten zu dürfen.[1]

[1] Man vergleiche zu dem Obigen die Aeußerungen des Verfassers in dem Vorwort zu Steffens. D. H

an jenes Gesicht des Propheten, dessen ich schon früher gedachte, erinnert werden, wo der Herr vor ihm überging und erst ein Sturmwind kam, der Felsen und Berge zerbrach, dann ein Erdbeben und ein Feuer, zuletzt ein still sanftes Sausen, in dem war der Herr. Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden ist, nicht das Erschütternde des Paulus, dessen Briefe ausgezeichnet sind durch jene Donnerschläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zusammengehöriger Begriffe zugleich erschüttern und befruchten. In Johannes weht ein sanfter, himmlischer Geist. Er ist von Christus der Donnerssohn genannt worden: als solcher vielleicht hat er in früher Zeit die Apokalypse geschrieben, der man die Neuheit der Verhältnisse, und wie viel für das Christenthum noch Zukunft ist, anfühlt. Im Evangelium und in den Briefen ist er der bereits Verklärte, in Christum Aufgenommene, der wie ein abgeschiedener Geist zu uns spricht. Den Donner, der auch hier noch vernehmlich ist, hört man nur oben im Himmel rollen, ohne daß er zur Erde niederschlägt. Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektische Schärfe des Paulus. Am auffallendsten ist immer der Contrast gewesen zwischen den drei ersten Evangelien und dem des Johannes, wiewohl stellenweise das paulinische Evangelium des Lucas sich dem Johanneischen nähert. Man hat unmöglich gefunden, daß beide Erzählungen gleich wahr seyn können. In neuerer Zeit ist an das naheliegende Aehnliche bei Sokrates erinnert worden; denn kaum kann der Christus des Evangelisten Marcus und bei Johannes verschiedener seyn, als der Sokrates des Xenophon und des Platon. Aus der großen Verschiedenheit auch dieser im Wesentlichen gewiß gleich wahren Darstellungen folgt weiter nichts, als daß Sokrates groß genug war, die ganze Distanz zwischen der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung auszufüllen. Die wahre Größe besteht in der Herablassung, in der Fähigkeit bis zu den tiefsten Standpunkten herabzusteigen, ohne seiner Hoheit zu vergeben. Das Geheimniß dieser Herablassung des Sokrates, die wir in Xenophons Denkwürdigkeiten bemerken, liegt in der durchgängig sittlichen Bedeutung auch seiner höchsten und speculativsten Begriffe, die zur Folge hatte, was Alkibiades

von ihm rühmt, daß keiner seiner Schüler von ihm gegangen, der sich nicht zugleich sittlich besser und erhöht gefühlt hätte. Das Sittliche allein reicht bis ins Höchste hinauf und ins Tiefste hinab.

Es ist nicht zu leugnen, daß in dem Evangelium des Johannes ein ganz anderer Geist weht; schon im Alterthum hieß es *τὸ πνευματικὸν τῶν Εὐαγγελιῶν*. Merkwürdig entsprechen übrigens die drei Evangelien, Marcus, Lucas, Johannes, den drei großen Aposteln. Das Evangelium des Marcus setzt die älteste Tradition in eine besondere Beziehung zu Petrus; es ist nach meiner Ueberzeugung das älteste, Matthäus ist offenbar der, welcher den Marcus in Ausdrücken und Erzählungen verbessert und mehr auseinandersetzt, aber eben dadurch die Originalität des Marcus verwischt. Das paulinische Evangelium des Lucas bildet schon einen Uebergang, das Evangelium des Johannes ist offenbar über die erste Zeit hinaus für eine fernere Zukunft geschrieben. Wahrscheinlich um diesem Evangelium eines Apostels auch ein apostolisches entgegenzusetzen, ist die absichtliche und künstliche Composition unter dem Namen des Matthäus entstanden; der Bezug zwischen beiden drückt sich wenigstens dadurch aus, daß in den lateinischen Handschriften auf Matthäus Johannes, dann erst Marcus und Lukas folgen. Es ist längst bemerkt, wie nahe sich Paulus und Johannes in Bezug auf die Christologie stehen. Die Uebereinstimmung liegt nicht, wie man sich gewöhnlich vorstellt, in der von beiden Christo zugeschriebenen göttlichen Würde (diese ist überall gleich erkannt), sondern vielmehr darin, daß beide so genau jenen mittleren Zustand Christi kennen, der allein über seine Person Aufschluß gibt. — So viel glaubte ich über den Apostel Johannes im Allgemeinen bemerken zu müssen. Aber wir haben nun noch die besondere Stellung nachzuweisen, in die wir ihn vorläufig zu den beiden andern Aposteln gesetzt haben.

Wie in Gott selbst drei Unterscheidungen sind, so stellen sich im Christenthum drei Hauptapostel dar. So wenig Gott bloß in Einer Person ist, so wenig ist die Kirche in Einem der Apostel allein, Petrus ist mehr der Apostel des Vaters. Er blickt am tiefsten in die Vergangenheit. Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der

Apostel des Geistes — er allein in seinem Evangelium hat die Worte, die weder das petrinische Evangelium des Marcus, noch das paulinische kennt, die herrlichen Worte vom Geist, den der Sohn vom Vater senden wird, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und der erst in alle Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene, leiten wird. Wenn, nach dem schon erwähnten Beschluß, bei der Zusammenkunft in Jerusalem Juden und Heiden zwischen Petrus und Paulus getheilt wurden, so scheint Johannes, von dem als Bischof einer schon bestehenden Gemeinde in Ephesus wir allerdings, aber von dessen eigentlicher Wirkung als Apostel wir wenig oder nichts wissen, ersehen gewesen zu seyn, der Apostel jener aus Heiden und Juden völlig eins gewordenen Kirche zu seyn. Diese Kirche ist aber eigentlich noch immer zukünftig, denn noch bis zur Stunde sind beide Elemente unterscheidbar. Davon nur Ein Beweis! Die Heidenchristen konnten sich natürlich nicht auf ihre Werke berufen, sie wurden selig ohne Werke, χωρὶς ἔργων, aus bloßer Gnade, wie es eben darum auch der Apostel der Heiden eifrig und wiederholt einschärft. Die Juden konnten sich wenigstens auf die strenge Beobachtung eines von Gott gegebenen Gesetzes berufen und waren daher weniger geneigt, eine freie, von den Werken unabhängige Gnade anzunehmen. In den zwei Meinungen, wie sie, die erste in dem Briefe Pauli ausgesprochen ist, die andere in dem Brief Jakobi sich zeigt, den kein Unbefangener ohne antithetische Absicht geschrieben denken kann (es ist eben auch dieß das Bemerkenswerthe am N. T., daß in ihm selbst schon alle späteren Divergenzen sich zeigen) — in diesen zwei Ansichten, wie sie bei Gelegenheit der Reformation wieder einander entgegen traten, und noch jetzt neben einander bestehen, erkennt man in der einen das heidnische, in der andern das jüdische Element. Johannes war also (dieß scheint sein Leben selbst im Vergleich mit dem thatenreichen Leben Pauli zu zeigen) ausersehen, der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche zu seyn, der Kirche, welche zum zweitenmal sich eröffnet, um zu denen, die schon früher aber auf jüdische Weise in ihr waren, nun auch die aufzunehmen, welche bis dahin außer ihr und in diesem Sinn Heiden waren

(wie ja viele christlich Getaufte von jüdisch Gesinnten heutzutag Heiden genannt werden — und leicht möglich, daß durch diese Heiden die Kirche mehr als durch die jüdisch-Engen verherrlicht wird) — Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche jenes zweiten, neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausschließenden Stadt Gottes (ein bis dahin fortdauernder Gegensatz), in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidenthum und Judenthum gleich begriffen sind, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigne Ueberzeugung, indem sein Geist in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieser sich immer am nächsten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollenders.

Wäre Johannes auch nicht in der Aufzählung der Apostel immer als der Dritte genannt, er wäre durch sich selbst, durch sein Leben wie durch seine Schriften, der dritte Apostel, der Apostel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftige der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, eben so wenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte seyn wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt. Anders als so kann das Christenthum nicht mehr des Deutschen seyn. Nach der Reformation können wir es nur so oder gar nicht mehr als unser achten.

Daß Christus den Johannes der Zukunft bestimmte, geht am entschiedensten hervor aus der Erzählung im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis, so räthselhaft diese auch sonst scheinen mag. Hier, wie Christus nach der Auferstehung zum drittenmal seinen Jüngern sich offenbart, fragt er den Petrus: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich

mehr als dieſe (die andern Jünger)? Dieß bezog ſich offenbar auf die Rede Petri: Wenn auch alle dich verleugnen, werde ich dich nicht verleugnen. Der tief fühlende Petrus antwortet auf dieſe Frage nur: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Zum zweitenmal erläßt ihm der Herr die ſchmerzliche Erinnerung und fragt ihn einfach: Simon, Jonas Sohn, liebſt du mich? Petrus antwortet dasſelbe. Zum drittenmal fragt der Herr. Jetzt wird Petrus betrübt und antwortet: Herr, du weißeſt alles, du weißt, daß ich dich lieb habe. Nach jeder Erwiederung des Petrus ſagt Chriſtus: Weide meine Lämmer. Das drittemal fügt er dieſem Befehl Worte bei, welche Petri künftige Todesart anzeigen, und ſetzt dann hinzu: Folge mir nach. Indem aber Petrus ſich umwendet, ſieht er den Jünger, den der Herr lieb hatte, und fragt: Herr, was ſoll aber dieſer? Petrus begreift nicht, daß Chriſtus ihm dieſen Vorzug gibt vor dem Jünger, den er lieb hatte; er weiß ſelbſt, daß er ihm nicht ſo nahe ſtehe als dieſer, und hatte erwartet, daß dieſer, wie ſonſt immer von dem Herrn, auch zuletzt ihm beigeſellt werde (noch waren ja Petrus und Johannes zuſammen geſchickt worden, das Paſſahmahl zu beſtellen). Jeſus aber antwortete ihm, ſo ich will, daß dieſer bleibe bis ich komme, was gehet es dich an? Du folge mir nach (σὺ ἀκολούθει μοι). Die Erzählung bei Johannes ſelbſt bemerkt ſchon, es ſey von dieſem Wort die Rede ausgegangen, daß Johannes nicht ſterben würde, eine Meinung, die ſich lange erhielt, in verſchiedenen Zeiten wieder auftauchte und zugleich die Wahrheit des Faktums ſelbſt verbürgt, daß nämlich Chriſtus wirklich geſagt: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme. Zugleich widerlegt dieſer Umſtand die jejunſte aller Erklärungen, Chriſtus habe Petrum aufgefordert, ſich mit ihm zu entfernen, und Petrus frage nun, ob Johannes nicht mitkommen ſolle. Hierauf antworte Jeſus: So ich will, daß er bleibe (nämlich hier ſtehen bleibe) bis ich von meinem Gang von dir zurückkomme u. ſ. w. So Unbedeutendes pflegt doch nicht aufgezeichnet zu werden, und ἕως ἔρχομαι heißt nicht: bis ich zurückkomme, ſondern: bis ich komme, und aus andern Stellen weiß man, was Chriſtus unter ſeinem Kommen verſteht. Nimmt man

aber dieses Kommen wirklich als das Kommen Christi zum Weltende und das Bleiben des Johannes vom Nichtsterben, vom Lebenbleiben, so war die Auslegung, Johannes werde überhaupt nicht sterben (denn wenn Christus gekommen, gibt es kein Sterben mehr), allerdings die einzig mögliche. Und doch ist Johannes gestorben. Auch wird diese Auslegung durch das Evangelium selbst widersprochen. Welche Mittel man angewendet, die Schwierigkeit aufzulösen, wäre weitläufig zu sagen. Fragen wir also, worauf es beruhe, daß man das Bleiben (*μένειν*) in der Rede Christi vom Lebenbleiben versteht. Weil *μένειν* auch anderswo so gebraucht wird[1], und auch hier vorher vom Tod Petri die Rede ist. Allein man hat übersehen, daß die Frage Petri: was soll aber dieser? nicht unmittelbar auf die Worte folgte, in denen Petri künftige Todesart angedeutet ist. Ausdrücklich heißt es: Dieß gesagt, sprach Jesus zu Petrus: Folge mir. Hier muß man sich nun der folgenden Erzählung wegen denken, daß Christus wirklich geht, sich entfernt, die Aufforderung an Petrus, ihm zu folgen, ist eine wirkliche, gleichsam symbolische Aussonderung (Segregation des Petrus von den andern Aposteln). Johannes aber, der sich bisher noch nie ausgeschlossen gesehen, folgt ihm auch jetzt, worauf Petrus sagt: Was soll aber dieser? Der Sinn ist: soll dieser nicht auch dir folgen? Es wäre nun eine ganz widersinnige Antwort, wenn *μένειν* hier lebenbleiben bedeuten sollte. Diese Antwort ließe sich nur denken, wenn Petrus gefragt hätte: soll dieser auch wie ich sterben? Ginge *ἀποθανεῖν* vorher, so könnte *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀποθανεῖν*. Da aber *ἀκολουθεῖν* vorhergeht, so kann *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀκολουθεῖν*, nicht folgen. Der Sinn ist also: Wenn ich will, daß dieser mir nicht folge, was geht es dich an? Du folge mir, *σὺ ἀκολούθει μοι*. Petrus ist also unmittelbar der Nachfolger Christi; Johannes erst sein Nachfolger um die Zeit, da er kommt; denn so dürfen die Worte wohl erklärt werden; nicht daß Johannes erst auftritt im Augenblick des wirklichen Kommens Christi (denn da bedürfte

[1] Wie 1 Kor. 15, 6: *ἐξ ὧν οἱ πλείονς μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν.*

es keines Stellvertretens mehr), sondern daß die Funktion des heil. Johannes anfängt mit der Zeit, in welcher der Herr kommt, also mit der letzten Zeit der Kirche.

Ehe ich übrigens von dieser Erzählung hinweg gehe, will ich bemerken, daß das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis schon seit Grotius als ein späterer Zusatz oder Nachtrag betrachtet worden. Dieß angenommen, so bleibt als reine, nicht zu bezweifelnde Thatsache immer Eines übrig, daß unter den Christen in Folge eines Wortes, das der Herr gesprochen, die Meinung sich verbreitet hatte, Johannes werde nicht sterben. Da nun aber, wie die Erzählung selbst bemerkt, dieß der Sinn nicht gewesen seyn kann, so konnte das Wort bloß den Sinn haben, daß Johannes in einer andern Beziehung aufbewahrt werden sollte bis zur Zeit der Zukunft Christi, und wenn die Rede nicht auf die Existenz Johannis sich bezog, konnte sie nur auf seine Wirkung, sein Amt, und dem Zusammenhang nach nur darauf sich beziehen, daß er nicht wie Petrus der unmittelbare Nachfolger Christi, daß er die herrschende Potenz der Kirche erst in der letzten Zeit seyn solle. Die Funktion des Johannes kann natürlich nicht eher anfangen, als die Ausschließlichkeit Petri völlig überwunden ist, und die Kirche ihre letzte Einheit erreicht hat, wo wirklich Ein Hirt und Eine Heerde seyn wird. Dieses Wort findet sich allein bei Johannes. Ist es eine Ahndung davon, daß Johannes der letzten Zeit der Kirche angehört, daß so viele Kirchen den andern Aposteln und Heiligen, besonders auch Johannes d. T. geweiht sind, aber sehr wenige dem Apostel Johannes? Die Kirche des heil. Johannes vom Lateran zu Rom, die dem Rang nach die erste Kirche Roms und der katholischen Welt ist, wie die lateinische Inschrift sagt: Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput, ist ihrem ältesten Theil nach ein Baptisterium, wiewohl eine Kapelle derselben dem Evangelisten Johannes gewidmet ist. Der prachtvolle Tempel des heil. Petrus, dessen Bau eine der nächsten Veranlassungen zur Reformation geben mußte, steht in der Mitte der Stadt Rom. Die Kirche des h. Paulus, die gegen Ende der Regierung Pius VII. abgebrannt und noch jetzt nicht

vollständig hergestellt ist, ist in einer Vorstadt. Hätte ich in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heil. Johannes widmen. Aber früher oder später wird eine gebaut werden, die die drei Apostelfürsten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausschließt, sondern sie verklärend in sich aufnimmt. Diese würde dann das wahre Pantheon der christlichen Kirchengeschichte seyn.

Nachdem ich die Entwicklung bis in diese Zukunft fortgeführt, glaube ich den ganzen Weg, den eine Philosophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, so weit zurückgelegt zu haben, als die Umstände erlauben, und will daher diese Vorträge nur noch mit einigen allgemeinen Bemerkungen beschließen.

Das Christenthum ist vorbereitet von Grundlegung der Welt her, es ist nur die Ausführung des schon in den Verhältnissen der Weltprincipien selbst liegenden Gedankens. Außer dieser Ordnung kann es also kein Heil geben, wir müssen uns ihr bequemen, uns in sie schicken. Es kann für den einzelnen nichts Besonderes geschehen. Einen andern Grund der Dinge kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist, wir müssen uns in seine nothwendige Folge ergeben. Wir leben in dieser bestimmten, wir sind nicht in einer abstrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns so gern vorspiegeln, indem wir uns nur an die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältnisse einzudringen. Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht. Es hängt eben in der Welt nicht alles so einfach zusammen, als manche sich einbilden; der gegenwärtige Zustand der Dinge und der Welt ist ein unendlich bedingter. Möge der, welcher sich zuvor bloß im Weiten und Allgemeinen gefallen hat, diese Ordnung eng und beschränkt nennen: die Welt ist nicht anders, sie ist nicht ein Schranken- und Grenzenloses, sondern in sehr bestimmte Schranken Eingeschlossenes. Das Höchste ist allerdings Gott im Geist erkennen und anbeten, aber daß dieß auch in Wahrheit geschehe, wie Christus fordert, dazu gehört,

daß es der wirkliche, durch Thaten geoffenbarte Gott, nicht irgend ein abstraktes Idol sey, den wir verehren. Auch der Apostel bezeichnet als das Ende jene Zeit, wo auch der Sohn unterthan seyn wird dem, der ihm alles untergethan hat, und wo Gott alles in allem seyn wird, also diese äußere Veranstaltung, die mit dem außer Gott, unabhängig von ihm gesetzten Sohn gegeben ist, aufhören wird. Aber der Apostel setzt diese Zeit als das Ende, und auch dieses letzte alles in allem Seyn Gottes wird keineswegs ein reiner Theismus im Sinne unserer Theisten und Rationalisten seyn, sondern ein solcher, der diesen ganzen Weg Gottes voraussetzt und in sich enthält. Schon die alten Theologen haben die ἄκρατος θεολογία, die reine Theologie, und die οἰκονομία unterschieden. So sagt Basilius d. G. in einem seiner Briefe: durch den heiligen Geist müsse unsere Intelligenz bewahrt werden, daß wir nicht über der Theologie die Oekonomie vergessen, über der abstrakten Gotteslehre nicht die geschichtliche. An diesen Hergang sind wir gewiesen. Die Reformation, welche die speculativen Dogmen, wie sie in der Kirche überliefert waren, unerörtert gelassen hatte, wendete sich vorzüglich nach der Seite des inneren Processes und der soteriologischen Lehren, die, indem sie zuletzt ausschließliche Wichtigkeit erhielten, den Pietismus erzeugten. Den inneren Proceß hat jeder für sich durchzumachen; was allein allen gemeinsam ist, ist der Weg, der geschichtliche Hergang, der durch Lehre, die eben das allen Gemeinschaftliche seyn soll, und selbst durch symbolische Handlungen, Festcyklen (durch den Cultus), gegenwärtig erhalten werden soll — dessen Erkenntniß allein der Kirche selbst ihre Objektivität erhält und sie einerseits vor der Auflösung in bloße, wenn auch fromme Subjektivität, von der andern Seite vor der Auflösung ins leere Allgemeine, das bloß Rationale bewahrt.

Es bleibt mir nun noch übrig, Ihnen, meine Herren, zu danken für die ausdauernde Theilnahme, mit der Sie mir auf diesem langen Wege gefolgt sind, oder vielmehr, ich will die Universität und die Stadt preisen, wo eine solche ausgezeichnete Anzahl von Zuhörern sich findet, die fähig sind einem Vortrag von so ernstem und tiefem Inhalt eine

ſo anhaltende und ununterbrochene Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Laſſen Sie dagegen mir die Genugthuung, denken zu dürfen, daß ich mein Wort erfüllt, Ihnen nichts genommen, ſondern gegeben — gegeben etwas wirklich Poſitives, den Geiſt dauernd Erfüllendes, das, ich bin es überzeugt, Ihren Geiſt auch in der Folge noch beſchäftigen wird[1].

[1] „Daß ich mein Wort erfüllt u. ſ. w." Dieß bezieht ſich auf Aeußerungen in der (im Anhang wieder abgedruckten) Erſten Vorleſung in Berlin, mit welcher der Verfaſſer den Vortrag über Philoſophie der Offenbarung im Winter $18^{41}/_{42}$ begonnen hatte. D. H.

Andere
Deduktion der Principien
der
positiven Philosophie.

Unſer Ausgangspunkt iſt das allem Denken zuvor, das unbedingt Exiſtirende[1]. Die Aufgabe iſt, in dieſem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Exiſtiren (denn eigentlich nur dieſes ſehen wir im Anfang, das Was in ihm iſt uns noch verborgen), unſere Aufgabe iſt, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d. h. das Bleibende, das über allem ſtehende Princip zu finden; denn ob dieſes ſchon mit dem allem Denken vorausgehenden Seyn, das wir das unvordenkliche Seyn nennen wollen, ob alſo die Monas ſchon mit dem unvordenklichen Seyn gefunden ſey, iſt eben die Frage. Vielleicht iſt dieſes Seyn doch nur das erſte Seyn, nur die erſte Erſcheinungsweiſe der eigentlichen Monas. Es fragt ſich alſo, ob jenes unvordenkliche Seyn ſchlechterdings keinen Gegenſatz zulaſſe, von dem es alterirt werden, gegen den es ſich daher als ein zufälliges verhalten könnte. Wir müſſen von ihm hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur Idee zu gelangen. Dieß wäre bloß möglich, wenn durch irgend eine Dialektik jenes unvordenkliche Seyn doch ſelbſt wieder als das zufällige zu zeigen wäre — nicht als das ſchlechthin zufällige, aber doch, als das nur zufällig das nothwendige iſt. Nun haben wir zwar behauptet, daß im unvordenklich Exiſtirenden der Actus aller Potenz zuvorkomme. Das nothwendig Exiſtirende iſt nicht

[1] Dieſe Ausführung ſchließt ſich unmittelbar an die Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung an, es iſt die in der Anmerkung S. 248 des vorhergehenden Bandes erwähnte. D. H.

erſt möglich und dann wirklich, ſondern es iſt gleich wirklich, es fängt mit dem Seyn an. Alſo jenes noch unerkannte Was, jenes x des unvordenklichen Seyns iſt freilich antecedenter oder a priori nur das Seyende. Aber nichts verhindert, daß eben dieſes, welches a priori das Seyende iſt, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu ſagen iſt) das Seynkönnende ſey. Wir ſagen nur: nichts verhindert, wir ſagen noch nicht: es iſt wirklich ſo — dieß kann erſt durch die Folge, a posteriori, bewieſen werden; a priori iſt nur die Möglichkeit einzuſehen, daß eben das, was vorausgehender Weiſe rein Seyendes iſt, nach der Hand das Seynkönnende ſey. Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte ſie im Actus dieſes unvordenklichen Exiſtirens auch nicht überwunden ſeyn. Dadurch aber iſt gerade in dieſem unvordenklichen Exiſtiren eine nicht auszuſchließende Zufälligkeit geſetzt. Was ſeinem möglichen Gegenſatz nur zuvorkommt, hat gegen dieſen ſelbſt, ſo lange er möglich bleibt, nur ein zufälliges Seyn. Wenn ich zwiſchen + a und — a gewählt und mich für + a entſchieden habe, ſo iſt nun — a für immer ausgeſchloſſen; mein + a ſeyn iſt kein blindes, wobei immer und nothwendig ein zufälliges gedacht wird, es iſt kein zufälliges, weil es ein gewolltes iſt. Setze ich aber + a nur geradezu, ohne Wahl, ſo iſt — a zwar vorgängig, aber nicht für immer ausgeſchloſſen, oder vielmehr es iſt überhaupt nicht ausgeſchloſſen, es bleibt immer noch möglich, daß es nach der Hand aufſtehe und ſich geltend mache. Alſo eben in dem reinen Aktus als ſolchen iſt etwas Zufälliges; das bloß actu nothwendig Exiſtirende, und bis jetzt haben wir nur ein ſolches, iſt das bloß zufällig nothwendig Exiſtirende oder, wie wir es eben darum auch nennen können, das blind Exiſtirende; das blind Exiſtirende iſt das bloß zufällig nothwendig Exiſtirende, welches darum das Seynkönnende nur als antecedens, aber nicht abſolut ausſchließt. Das Seynkönnende bloß als ſolches hätte kein Recht zu exiſtiren; nachdem aber das bloß actu, d. h. das bloß zufällig Nothwendige iſt, kann auch das bloß Mögliche ſeinen Anſpruch erheben, das unvordenkliche Seyn macht der Potenz erſt möglich zu erſcheinen. Eben hieraus erhellt

aber, daß das nach der Hand auftretende Seynkönnen doch nicht ohne Beziehung auf das bloß Seyende seyn kann, und daß daher nicht etwa ein anderes, sondern nur dasselbe, was das bloß Existirende ist, auch die potentia existendi seyn kann, welche sich jenem entgegenstellt. Weil die Potenz nicht erscheinen kann, als unter der Voraussetzung des Seyns, so muß zwischen beiden eine Einheit seyn, d. h. dasselbe, was das bloß Existirende, muß auch die potentia existendi seyn; aber eben damit, indem ich dieses ausspreche, indem ich sage: dasselbe, was das bloß oder unendlich Seyende ist, ist auch die unendliche potentia existendi oder das unendliche Seynkönnen, ist bereits etwas gesetzt, was mehr als das bloß Existirende ist, was über den bloßen actus des Existirens hinausgeht, was über diesen hinaus seyn kann, was eben darum nun nicht mehr das bloß actu nothwendig Existirende, sondern nur noch das wesentlich, d. h. das nothwendig nothwendig Existirende, die natura necessaria seyn kann, die auch unabhängig vom wirklichen Existiren, vom actus des Existirens, das nothwendig Existirende ist, nämlich ihrer Natur oder ihrem Wesen nach.

Diese natura necessaria wäre also zuerst und zunächst: 1) das unvordenklich Seyende, 2) das ein anderes seyn Könnende, 3) das zwischen beiden frei als Geist Schwebende, frei, weil sie gegen das Können sich als Seyn, gegen das Seyn sich als Können verhalten würde, denn das unvordenkliche Seyn macht sie frei gegen das Können, das Können frei gegen das unvordenkliche Seyn, so daß sie beides, das rein Seyende und das, was sie vermöge des Seynkönnens zu seyn vermag, daß sie beides seyn und nicht seyn kann. Sie selbst, die natura necessaria, als die unauflösliche Einheit dieser drei Momente, wäre also das absolut freie Wesen, das nämlich frei ist 1) in Ansehung des ihm gezeigten Seyns, das ein anderes von seinem Urseyn (seinem unvordenklichen Seyn) ist. Die natura necessaria ist frei 1) in Ansehung dieses anderen Seyns, frei, nämlich dasselbe a) nicht zu wollen: denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus Ist (existirt) es, und dieses Seyns ist es a priori gewiß; es ist aber ebenso frei, dieß Seyn b) zu wollen, indem es eben an dem actus

des unvordenklichen Existirens das hat, wodurch es auch wieder jenes anderen Seyns mächtig und Herr seyn kann, denn dieser actus würde bei dem Erscheinen des anderen Seyns, das an seine Stelle träte — den Raum des Seyns einnähme — er würde, zwar als actus, nicht aber in seiner Wurzel aufzuheben, nur zur Potenz des unendlichen actus, er würde zur Potenz, aber die mit unwiderstehlicher Macht sich im actus wiederherstellte durch Ueberwindung, d. h. durch Wiederpotentialisirung jenes aus der Potenz herausgetretenen Seyns, das ihm jetzt entgegenstände, und durch das es gleichsam von dem Orte des Seyns verdrängt, negirt wäre. Eben so frei aber, als die natura necessaria gegen das Seynkönnende wäre, wäre sie 2) auch gegen das unvordenkliche Seyn selbst, sie ist nicht genöthigt, in demselben zu beharren, sondern kann aus ihm hervortreten, dieses unvordenkliche Seyn selbst wieder zu einem bloßen Moment ihrer Bewegung, ihres Lebens machen. Denn auch so, d. h. auch dann, wenn sie dieses unvordenkliche Seyn dem actus nach aufhebt, bleibt sie die nothwendige Natur, d. h. das seiner Natur nach Nothwendige. Weil sie das Seynkönnende ist, aber als solches das Seyn voraus hat, darum ist sie eben erst das mit Freiheit — das wahrhaft Seynkönnende. Das wahrhaft Seynkönnende ist erst das, welches seines Seyns als eines von aller vorausgehenden Möglichkeit unabhängigen sicher, und daher gewiß ist, durch kein nachfolgendes Seyn in diesem aufgehoben werden zu können. Weil es dieses unendlichen Seyns sicher, sieht es sich in der Freiheit, das andere Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; denn für es selbst, das auch unabhängig vom wirklichen Existiren das Existirende bleibt, also das Uebersexistirende ist (denn unter dem Uebersexistirenden wird eben das verstanden, was auch unabhängig vom Actus des Existirens das Existirende ist), für es selbst also ist es völlig gleichgültig (perinde est), ob es dieß andere Seyn adoptirt oder nicht adoptirt, es durch seinen bloßen Willen realisirt, und dadurch das unvordenkliche Seyn in Spannung und Negation setzt, oder ob jenes bloß als möglich gezeigte Seyn unmittelbar wieder in die Potenz zurücktritt, oder vielmehr in der bloßen Möglichkeit belassen wird. Denn diese Möglichkeit

ist nichts, wenn das im unvordenklichen Seyn Seyende sie nicht will, sie ist nur etwas, wenn es sie will. Wenn daher das dieser Möglichkeit entsprechende Seyn Ist, ist es als ein solches, das bloß und allein durch seinen, d. h. durch den göttlichen Willen ist. (Bekanntlich wird eine solche Grundlage aller Schöpfung von allen denen angenommen, die nicht überhaupt die Schöpfung als solche leugnen, insbesondere aber wird eine solche von den Theologen gelehrt, welche die Materie [den bloßen, noch formlosen Stoff] durch den bloßen göttlichen Willen geschaffen seyn lassen, freilich ohne daß sie mit dieser Annahme irgend einen verständlichen Begriff verbinden könnten.) Die Möglichkeit des anderen Seyns erscheint dem in dem Urseyn Eingeschlossenen — das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erst nach dem Seyn, aber sie erscheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Ist, also von Ewigkeit. Hier liegt die Erklärung dieses gewöhnlichen Ausdrucks. Ewig ist, dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke zuvorkommen kann. Ich habe gegen dieses Seyn, das, so früh wir kommen, schon da ist, oft einwenden hören: eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit sey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt sind. Das Denken setzt sich eben dieses Seyn zu seinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meisten Wissenswerthe, also auch als das im Wissen am meisten Begehrenswerthe erscheint, um zu diesem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken ist es erst im Weggehen von diesem Punkt — aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem selbst die Bewegung eigentlich noch nicht ist, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, so wird jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm selbst, mit zu einem Moment des Denkens. — Sollte aber jene Einwendung so viel bedeuten: man könne sich eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit auch nicht einmal vorstellen, so ist auch dieß nicht der Fall. Denn man muß ein solches Seyn zuweilen wohl sich vorstellen; z. B. bei Hervorbringungen, Thaten, Handlungen, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit begreiflich ist. Was nach einem voraus vorhandenen

Begriff zu Stande kömmt, nennt niemand Original. Original ist, wovon man die Möglichkeit erst zugibt, wenn man die Wirklichkeit vor Augen sieht.

Ewig ist das Seyn, in dem Gott ist, sogar ehe er selbst es denkt. Gott selbst wird seine Ewigkeit erst gegenständlich im Ausgehen von ihr. Die Ewigkeit gehört mit zu den Attributen Gottes, welche die Speculativeren unter den Theologen die negativen genannt haben. Untersucht man diese genauer, so sind sie durchgängig solche, die von Gott an und vor sich, d. h. vor seiner Gottheit, gedacht werden, die ohne welche er nicht Gott seyn könnte, aber durch die er noch nicht Gott ist. Denn z. B. auch die Spinozische Substanz ist ewig, ohne alle Voraussetzung, grundlos ewig, und doch ist sie nicht Gott; hinwiederum aber könnte Gott nicht Gott seyn, wenn er nicht ewig wäre, die Ewigkeit ist eine conditio sine qua non seiner Gottheit. Diese grundlose Ewigkeit, in der allerdings keine Wissenschaft, kein Denken ist, weil sie, wie Kant mit Recht sagt, der Abgrund der Vernunft ist, diese Ewigkeit ist eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem sogleich weggegangen wird, ja den die Wissenschaft nur setzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem solchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man sagt: von Ewigkeit. In der Ewigkeit selbst ist nichts als eben jenes grundlose Seyn; aber dieses selbst ist nur gesetzt, um von ihm auszugehen. Von da an, daß es ist, also von Ewigkeit, zeigt sich dem Ewigen jene Möglichkeit eines anderen Seyns, wodurch er eben aus seiner blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Existirens, gerissen wird, um zur Ewigkeit des Wesens, zur Ewigkeit der Idee zu gelangen. Diese Möglichkeit erscheint ihm selbst als etwas zuvor nicht Gewesenes, Unversehenes; aber obwohl ein Unvorgesehenes ist sie ihm nicht ein invisum, ein Unwillkommenes, in anderem Sinne, sondern vielmehr ein Willkommenes; denn indem sie ihm ein Seyn zeigt, das es durch seinen bloßen Willen zur Wirklichkeit erheben kann, gibt sie ihm überhaupt etwas, das es wollen kann — etwas überhaupt zu Wollendes, was es zuvor nicht hatte, nämlich ein bloßes Seyn- und Nichtseyn-Könnendes[1]. Indem sie also erscheint,

[1] Vergl. im vorhergehenden Bande S. 268. D. H.

erhebt sich das bloß unvordenklich Seyende zu dem, was mehr als nur dieß, nämlich auch das Seynkönnende, Herr eines Seyns ist, das noch nicht ist. Dadurch aber ist es zugleich frei gegen sein unvordenkliches Seyn, von dem es nicht Herr war, denn es ist nicht ein von ihm selbst gesetztes Seyn, und schon ideell — wenigstens in der Vorstellung — wird es durch das Erscheinen jener Potenz, die ganz in seinem Willen steht, von dem unvordenklichen Seyn abgezogen. Die Erscheinung jener Urmöglichkeit gibt also, was im unvordenklichen Seyn das eigentlich Seyende ist, erst sich selbst, denn in eben diesem Seyn, das ihm als ein mögliches gezeigt wird, ersieht es zugleich das Mittel, sich selbst von dem unvordenklichen Seyn auch wirklich, in der That, zu befreien. Dadurch, daß es Herr eines dem unvordenklichen Seyn entgegengesetzten Seyns ist, sieht es sich zugleich als Herrn eben dieses unvordenklichen Seyns, und zwar auf folgende Weise. Denken Sie sich jenen Herrn des noch nicht seyenden, aber möglichen, und wenn es ist, zufälligen Seyns, denken Sie sich also dieses zufällige Seyn als entstanden, so wird es dem unentstandenen, dem zuvor dagewesenen, dem Urseyn begegnen, welches nun erst als das ewige auch erscheint. Aber ferner: dieses zufällige Seyn kann nicht entstehen, und zwar eben da entstehen, wo zuvor nichts war als das ewige, nothwendige Seyn, — es kann nicht entstehen, ohne auf dieses zu wirken. Nennen wir das ewige Seyn A, so wird das zufällige, erst entstandene, das ihm ungleiche also, B seyn. Wo also unvordenklicher Weise nichts war als das reine A, da ist jetzt B, das auf A ausschließend wirkt. Dieses, das wir als reinen actus, und demnach als rein ausgehend, durch nichts negirt und gehemmt, also auch durch nichts in sich reflektirt oder zurückgetrieben gekannt haben, hat jetzt einen Gegensatz, es wird durch das neu entstandene Seyn gehemmt, gleichsam von der Stelle gerückt, in die Höhe gehoben, etwa wie wenn ein zuvor ruhender Theil eines lebendigen Organismus aktiv wird, sich entzündet (Entzündung ist nichts als aktiv Werden, aus der Potenz Hervortreten), wie dann der entzündete Theil die über ihm liegenden Theile emporhebt, sie nicht eodem loco läßt, quo fuerunt, so wirkt das neu ent-

ſtandene Seyn auf das zuvor Geweſene. Auf dieſe Weiſe kommt denn in dieſes zuvor unbewegliche Seyn zuerſt eine Beweglichkeit. Dieſes Seyn wird ſelbſt auch ein anderes, es bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, in ſich, und wird dadurch ſelbſt zu einem Seyenden (da es uranfänglich das Seyende war), nämlich, es hört zwar dem Weſen nach nicht auf actus purus zu ſeyn, aber es iſt dieſer nicht mehr actu, ſondern nur noch dem Weſen nach, und da Weſen = Potenz iſt, iſt es alſo nur noch die unendliche Potenz des actus purus, das, dem es durch ſeine Natur auferlegt iſt, actus purus zu ſeyn; es iſt nicht mehr das lautere, potenz-, alſo zugleich ſelbſtloſe, ſich ſeiner ſelbſt nicht annehmende, ſich ſelbſt nicht wiſſende Seyn, das es zuvor war; indem es eine Negation, d. h. eine Potenz, in ſich bekommen, iſt es ein für ſich ſeyendes geworden; zuvor war es von ſich weg-, rein aus-gehendes, jetzt iſt es ein in ſich ſelbſt zurückgeſetztes, zur Potenz ſeiner ſelbſt, d. h. eben zum für ſich ſeyenden, geworden. Auf dieſe Weiſe ſehen wir, wie der, welchen wir ſchon als Herrn des zufälligen, bloß möglichen Seyns geſehen haben, wir ſehen, wie dieſer, indem er Herr iſt, dieſes zufällige Seyn zu ſetzen oder nicht zu ſetzen, wie er eben dadurch auch ſeines Urſeyns Herr geworden iſt, das er durch Annahme des ihm gezeigten Seyns aus dem lauteren Seyn in ein Seyendes, ex actu puro in potentiam ſetzen, und ſo ſein nothwendiges Exiſtiren ſelbſt in ein zufälliges verwandeln kann, (in dieſer negirten Geſtalt iſt es ein zufälliges). Er kann dieſes Urſeyn aufheben, weil er unabhängig von ihm, d. h. ohne actu das Exiſtirende zu ſeyn, dennoch das ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirende, die natura necessaria bleibt.

Dieß wäre alſo eine Art, wie die poſitive Philoſophie für ſich von dem unvordenklich Seyenden, mit dem in ſeiner Starrheit nichts anzufangen iſt, hinwegkommen kann. Ich verſuche jetzt, den Gang dieſer Entwicklung nochmals, aber auf eine andere Weiſe darzuſtellen; denn wir ſind hier nicht im Gebiet des nothwendigen, ſondern des freien, d. h. des eigentlich ſpeculativen Denkens. Der Ausdruck Speculation ſollte durchaus für die poſitive Philoſophie vorbehalten werden,

wie z. B. die Elementarmatheſis auch nicht ſpeculativ genannt werden kann, die ſpeculative Matheſis iſt die höhere. Speculiren heißt, ſich nach Möglichkeiten umſehen, durch welche ein gewiſſer Zweck in der Wiſſenſchaft erreicht werden kann. Dieſe ſind freilich unmittelbar nur Möglichkeiten, die ſich im Erfolg als Wirklichkeiten erweiſen müſſen, wie im hypothetiſchen Schluß das, was im Oberſatze eine Hypotheſis, im Schlußſatz eine erwieſene Wahrheit iſt.

Dieſe ganze Entwicklung, mit der die poſitive Philoſophie (für ſich) anfängt, iſt eminent ſpeculativer Art und in einem Gebiet, in das ſich ein bloß mechaniſch geübtes Denken ſo wenig erheben kann, als ein bloßer gemeiner Rechenmeiſter in die Speculationen der Analyſis des Unendlichen, die ihm in ſeiner Unwiſſenheit als Willkür erſcheinen müſſen. Hier ſind alſo auch verſchiedene Darſtellungen möglich und zuläſſig, wie man in der höheren Analyſis zu demſelben Reſultat auf verſchiedenen Wegen kommen kann, und auch dann, wenn ein Reſultat längſt bewieſen iſt, noch den einfacheren, einleuchtenderen, überſichtlicheren Gang dieſes Beweiſes ſucht.

Die Vernunft am Ende der negativen Philoſophie außer ſich geſetzt, gleichſam betroffen, weil ſie ſieht, daß ſie in dieſer Philoſophie ihren wahren Inhalt nicht als einen wirklichen beſitzen kann, entſchließt ſich vom Seyn vor allem Denken auszugehen.[1] Sie unterwirft ſich dieſem aber nur, um ſich unmittelbar gegen daſſelbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, was das unvordenklich Seyende iſt: denn ſie hat in ihm zunächſt und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Exiſtiren ſelbſt, gerade ſo, wie in dem Schluſſe, deſſen ſich, wie Kant ſagt, niemand erwehren kann: „wenn etwas exiſtirt (das Hypothetiſche des Ausdrucks zeigt, daß das Vorausgeſetzte hier das iſt, was ebenſowohl ſeyn als nicht ſeyn kann, alſo das bloß zufällige Seyn) ſo muß auch irgend Eines (was es alſo ſey, bleibt unbeſtimmt) nothwendiger Weiſe exiſtiren.“[2] Wenn wir von dem nothwendig Exiſtirenden im Anfang nichts wiſſen, als eben ſein noth-

[1] Vrgl. im vorhergehenden Band die achte Vorleſung, beſonders S. 161 ff. D. H.
[2] Siehe ebendaſelbſt S. 166. D. H.

wendiges Existiren und nun die Frage nach dem Was sich erhebt, so ist, was zu fragen ist, nur: ob das unvordenklich Seyende nur das actu, oder ob es das seiner Natur nach nothwendig Existirende ist, (statt des Letzteren kürzer: ob es das nothwendig Existirende selbst ist). Nun ist dieß, ob das actu nothwendig Existirende, von dem wir ausgehen, das nothwendig Existirende selbst sey, nicht a priori einzusehen. Denn dieses actu nothwendig Existirende hat selbst kein prius mehr, von dem aus wir zu ihm gelangen könnten, es ist, wie wir angenommen und voraussetzen, das absolute prius, und was wir weiter von ihm zu erkennen vermögen, kann ein bloß a posteriori Erkanntes seyn. Demgemäß also werden wir weiter so zu Werk gehen, daß wir von dem disjunktiven Satz, der jetzt vorliegt: das actu nothwendig Existirende ist entweder bloß dieses oder das nothwendig Existirende selbst, daß wir von diesem Satz das zweite Glied als Hypothesis annehmen, um so zu schließen: wenn dem so ist, wenn in jenem actu nothwendig Existirenden das nothwendig Existirende selbst (wenn in dem necessario Existens die natura necessaria) ist, so muß sich folgendes finden. Dieß der Obersatz in seiner allgemeinen Form, den wir auch jetzt zunächst allein auszuführen haben. Der Untersatz kann dann nur der seyn, daß sich dieses alles, was wir als Folge jener Hypothesis erwiesen haben, als das Wirkliche findet, womit dann auch jene Hypothese aufgehört hat eine solche zu seyn. (Dieß zur Berichtigung für die Armseligkeit, die, weil wir von dem unvordenklich Seyenden, für sich Unbeweglichen, allerdings nur mit Hülfe einer Hypothese hinweggehen, weil man also das Wort Hypothesis in der Entwicklung gehört hat, den Schluß zieht: also beruht hier alles auf Hypothesen. Demnach müßte in der strengen Wissenschaft der hypothetische Schluß überhaupt verboten seyn, dessen wir doch in einer Menge von Fällen bedürfen, dessen selbst die Mathematik sich z. B. in jedem apagogischen Beweise bedient.) Nach dieser Erklärung stelle ich als unmittelbare Consequenz des „Wenn" in unserem Obersatze folgendes auf. — Dem seiner Natur nach nothwendig Existirenden muß das bloß actu nothwendige Existiren ein gleichgültiges, ein in Ansehung seiner selbst zufälliges seyn. Denn es hat sein Wollen nicht an dieses

Seyn gesetzt (es ist dieses unvordenklich Seyende ohne sein Wollen), darum auch hat es sein Thun frei gegen dieses Seyn, ist das darüber hinaus frei Gebliebene, also auch das darüber hinaus seyn Könnende, natürlich nur das ein Anderes seyn Könnende — ein Anderes, als es in jenem unvordenklichen Seyn ist. Das natura sua nothwendig Existirende muß das bloß actu nothwendige Existiren transscendiren, überschreiten, es muß mehr seyn, als nur dieses; da es aber in diesem Mehr nicht wieder das Seyende seyn kann, denn dieß ist es ja schon zum voraus, so wird es nur das Seynkönnende, und zwar das über sich, über sein unvordenkliches Seyn, hinaus Seynkönnende seyn können. Es wird nicht potentia actus seyn (Potenz eines Actus), denn dieses (actus) ist es ja a priori, also nur potentia potentiae. Dieses ist nun wohl einleuchtend genug. Allein wenn nun aber auch das in dem unendlich Seyenden eigentlich Seyende das nothwendig Existirende selbst ist, so wird dieses darum noch nicht sich als solches, es wird sich also auch noch nicht als das über den ursprünglichen actus hinaus Seynkönnende **wissen**, dieß muß also noch besonders gezeigt werden (nämlich, daß es sich als das über den unvordenklichen actus hinaus Seynkönnende weiß). Denn es ist bis jetzt das nur an und vor sich, d. h. das ohne sein Wollen und Wissen Seyende, das gerad aus Gehende, ohne Rückkehr auf sich selbst. Hier bedarf es also jedenfalls noch eines ergänzenden Gedankens. Das unvordenkliche Existiren ist ein allem Begriff zuvorgekommenes, also nicht durch den Begriff bestimmtes, insofern zwar ein nothwendiges, aber doch nur nur zufällig-nothwendiges, d. h. ein blindes. Als solches hat es das entgegengesetzte Seyn (das durch Uebergang a potentia ad actum gesetzte) nicht ausgeschlossen, sonst hätte ihm der Begriff desselben vorausgehen müssen. Dieses durch Uebergang a potentia ad actum mögliche Seyn hat nun zwar gar keinen Anspruch auf Wirklichkeit; es könnte von ihm als wirklichem gar nicht die Rede seyn, wenn nicht das unvordenkliche Seyn wäre, nun aber dieses ist, und zwar selbst blindlings, d. h. zufällig ist, dem so seyenden gegenüber hat auch das bloß zufällige Seyn ein Recht als eine Möglichkeit zu erscheinen, sich dem, was in dem

actu nothwendigen Existiren das eigentliche Selbst, das Wesen ist, zu zeigen, sich darzustellen. Ich brauche diese Ausdrücke, weil diese Möglichkeit für sich eine bloße Erscheinung ist, nur etwas ist gegenüber von einem, dem sie sich zeigt, dem sie bloß sagt, daß es selbst das Seynkönnende. das über sein unmittelbares Existiren hinaus Seynkönnende ist, daß es eben darum sich von diesem Seyn befreien, sich über dieses Existiren erheben kann, welches ihm jetzt erst gegenständlich wird, denn bis jetzt war das Seyn selbst an der Stelle des Subjekts; an dem Seynkönnen, als welches es sich sieht, hat es erst einen Standpunkt außer dem Seyn, ein πού, von dem aus es sich in seinem Seyn bewegen, dieses gleichsam aus seinem Stand heben kann, nicht um es absolut aufzuheben, aber um es in einen negirten Zustand zu setzen, wie dieß schon erklärt worden.

Wir unterscheiden das actu nothwendig Existirende von dem, was das nothwendig Existirende selbst ist. Dieses ist vorerst bloß Idee, das, was wir in dem unvordenklichen Seyn voraussetzen: aber wenn es in diesem ist (dieß eben ist unsere Hypothese), so muß es durch die Erscheinung der entgegengesetzten Potenz auch selbst in seine Idee erhoben werden; d. h. es muß sich selbst sehen als das, was nicht mehr bloß dem Existiren, sondern der Natur nach das nothwendig Existirende ist, und dieses erst ist wirklich Gott, denn Gott ist, wie früher[1] erörtert worden, nicht das einfach Nothwendige, sondern er ist das nothwendig nothwendige Wesen, die natura necessaria, der, um diese zu seyn, des Existirens selbst nicht bedarf, der das nothwendig Seyende bleibt, auch wenn das nothwendige Seyn oder Existiren aufgehoben ist; dieses erst quod non per existentiam existit, d. h. quod existit, sed non per existentiam existit — dieses erst ist, was wir Gott nennen. Es gilt hier von dem Begriffe des bloß und zwar actu nothwendig Seyenden, von welchem sich namentlich Spinoza nicht losmachen kann, zu dem Begriffe des natura sua nothwendig Seyenden zu gelangen. Das Dialektische besteht hier darin, in dem actu nothwendigen Existiren das Zufällige zu erkennen. Wenn in dem bloß actu nothwendig Seyenden

[1] S. 159 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

das nothwendig Seyende selbst ist, so muß diesem jenes Seyn, jener actus, als ein Zufälliges und demnach als ein Aufhebliches sich darstellen, nicht als ein unmittelbar und durch sich selbst Aufhebliches — dieß wäre unmöglich — aber wohl als aufheblich durch ein nachkommendes Seyn, durch ein Seyn außer ihm, welches demnach als Möglichkeit sich zeigen muß. Durch die Erscheinung der Potenz eines anderen Seyns erscheint das ihr zuvorgekommene bloß actu nothwendige Existiren selbst als ein Zufälliges, Aufhebliches, auch nicht seyn Könnendes. Aber eben damit wird das Existirende von seinem Existiren los und erscheint in seiner von diesem unabhängigen Nothwendigkeit. Im Grunde konnten wir doch von Anfang nur dieses **wollen**, das seiner Natur nach Nothwendige. Was sich unmittelbar und zunächst darstellte, das actu nothwendig Seyende, haben wir nur gesetzt, weil wir nicht anders konnten, also selbst nur gleichsam blindlings. Es ist die blinde Vernunft, welche nichts als das actu nothwendige Seyn setzt. Was wir das unvordenklich Seyende nannten, war, wie sich nun gezeigt, doch eigentlich nur der actus des actus purus, der als actus nur zufällig, nur das Unumgängliche war, aber vor dem eben darum der actus purus selbst nicht gesehen wurde. Indem nun aber der actus des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus selbst als Wesen zurück und wird als Wesen gesetzt. Der wahre Begriff Gottes ist kein anderer als eben, der actus purus selbst, d. h. der actus purus als Wesen zu seyn.

Daß wir dem actus purus selbst seinen actus vorausgehen lassen, der dann erst hinwegzuschaffen ist, ist in dieser Entwicklung unvermeidlich und könnte uns am wenigsten von denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute setzen, d. h. solche, in welchen Gott noch nicht als solcher, nicht seiner Gottheit nach ist. Allerdings nur das Ewige, das von selbst Seyende (quod a se est) kann Gott seyn, so müßte man sich ausdrücken (und man möchte daher diese Attribute auch die aprioriſchen Attribute der Gottheit nennen): nur das Ewige kann Gott seyn, aber es ist nicht nothwendig Gott, es ist bloß a posteriori Gott, es ist kein nothwendiger Uebergang von den negativen

zu den positiven Attributen Gottes, unter welche Vorsehung, Weisheit, Güte und alle die gehören, durch welche Gott erst eigentlich Gott ist, und die Theologie hat bis jetzt diesen Uebergang auch nicht gefunden. Die negativen Attribute für sich allein führen auf Pantheismus, die positiven erst auf den Begriff dessen, was wir den wahren Gott nennen können.[1] Ohne das vorausgesetzte unvordenkliche, d. h. (nach der früheren Erklärung) zufällig-nothwendige, insofern blinde Seyn — könnte Gott gar nicht Gott seyn; denn er könnte nicht das Uebersehende, nicht Herr des Seyns, also überhaupt nicht der Herr seyn, als welchen wir ihn doch wollen müssen, wenn wir ihn überhaupt wollen: — aber die Gottheit dieses a priori Seyenden läßt sich allerdings nur a posteriori beweisen. Indeß ist jenes allem zuvorkommende Seyn in dem Gott von selbst, d. h. ohne sein Zuthun ist, dieses Seyn, das er voraus — sogar sich selbst voraus — hat, und ohne das er nicht Gott seyn könnte, dieses Seyn ist selbst nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem sogleich hinweggegangen wird, es ist nur eine Voraussetzung der Sache, nicht der Zeit nach. Sowie er in jenem unvordenklichen Seyn ist, also von Ewigkeit weiß er auch, dieses actus des nothwendigen Existirens nicht zu bedürfen, er weiß, daß er auch ohne diesen, daß er über dieses Existiren hinaus das nothwendig Existirende ist, und gerade darin ist seine Gottheit.

Von Ewigkeit also sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, allerdings nicht absolut es aufzuheben, aber es zu suspendiren, damit es ihm so mittelst eines nothwendigen Processes zum selbstgesetzten, zum freigewollten und so erst göttlich nothwendigen Seyn werde. Er sieht sich, sage ich, als Herrn, dieß zu thun; aber fragen wir jetzt, warum sollte er es wirklich thun? Bis jetzt blieb alles nur innerhalb der Möglichkeit, aber wie kann Gott nun vermocht seyn, das, was ihm als Möglichkeit erscheint, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, und an dieses unbegreiflichen Seyns Stelle ein begreifliches Seyn zu setzen — dieses, was ihm als Möglichkeit erscheint, wirklich zu thun? Eine beim nächsten stehen bleibende Dialektik könnte sich mit

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 61, Anm. D. H.

dem schon Erwähnten begnügen, für hinlänglich halten, zu sagen: Gott nimmt die Potenz des entgegengesetzten Seyns, durch die ihm sein unvordenkliches Existiren ex actu gesetzt und potentialisirt wird, an, um sein nicht selbst gesetztes in ein selbst gesetztes und gewolltes Seyn zu verwandeln, um die unvermittelte aber darum blinde Affirmation seines Seyns in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln. Aber für wen sollte er dieses thun? Für sich selbst? Unmöglich; denn er weiß zum voraus, daß jenes actu nothwendige Seyn sich als dieses bewähren, wiederherstellen wird. Um seiner selbst willen hätte er also jene Spannung der Negation des unvordenklichen Seyns nicht zu setzen. Ja, wenn wir uns bestimmter ausdrücken wollen, müssen wir sagen: wenn Gott dieß bloß um sein selbst willen thun könnte, würde er es unstreitig nicht thun; wozu sollte ihm ein Proceß dienen, der für ihn selbst keinen Zweck hätte? Er kann sich also zu diesem Processe nur entschließen wegen etwas außer sich, praeter se („außer" ist = praeter und extra, vom zweiten aber ist hier nicht die Rede); er kann sich zur Suspension seines actu ewigen Seyns nur entschließen wegen etwas außer sich — nicht wegen etwas, das schon außer ihm wäre, sondern wegen etwas, das erst durch diesen Proceß wirklich würde, und dessen Möglichkeit er eben durch die ihm unmittelbar sich darstellende Potenz vermittelt sieht. Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenes Seyn hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von sich hinweg; in diesem von sich Hinwegseynkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit. Diese Behauptung könnte denen auffallen, welche als das einzige von Gott zu Wissende nur jenen letzten Begriff der negativen Philosophie ansehen, nach welchem er also nur das ewige, d. h. immerwährende Subjekt-Objekt wäre, oder, wie Aristoteles denselben Gedanken ausgedrückt hat, *ὁ τὸν ἅπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν*. Als bloße Begriffsbestimmung genommen, würde am Ende mit diesem Aristotelischen Ausdrucke nichts gesagt seyn, als daß Gott seinem Wesen nach das immerwährend bei-sich-Seyende, sich selbst Bewußte ist. Und Aristoteles hat offenbar damit bloß den Begriff, das Wesen Gottes beschreiben wollen, in

dieſem Sinn gibt er ſich alle Mühe, jenes immerwährende bei-ſich-Seyn als den an ſich ſeligen, ja als den ſeligſten Zuſtand zu beſchreiben, denn das höchſte Vergnügen, ſagt er[1], iſt überall im actus, z. B. im Wachen, im Denken, im Empfinden iſt mehr Freude als im Schlafen, als im Nichtdenken, Nichtempfinden. Das höchſte Weſen iſt aber nicht bloß Potenz des Denkens, wie in uns eine bloße Potenz des Denkens iſt, die regelmäßig im Schlafe verſchwindet und oft genug bei manchem auch außer der Zeit, ja zu ganz unrechter Zeit, einſchläft; Gott iſt vielmehr immerwährender actus des Denkens, und da er nichts anderes als das Göttlichſte denken kann, ſo kann er ohne Aufhören nur das ſich ſelbſt Denkende ſeyn. Wie geſagt, wenn von dem bloßen Begriff, d. h. von der bloßen Natur Gottes, die Rede iſt, mögen wir dieß gelten laſſen. Wenn aber eben darin auch die Aktivität des wirklichen Gottes beſtehen ſoll, ſo müßten wir dieſes immerwährende ſich ſelbſt Denken vielmehr als den peinlichſten Zuſtand anſehen. Peinlicher kann es gewiß nichts geben, als ohne Aufhören nur ſich ſelbſt und alſo an ſich ſelbſt zu denken. Der Menſch verlangt vielmehr von ſich hinweg, als an ſich zu haften, wie die an ſich haftenden Menſchen wahrlich weit nicht die glücklichſten und in der Regel am wenigſten im Stande ſind, etwas außer ſich, etwas wahrhaft von ihnen Unabhängiges — Objektives — geiſtig hervorzubringen. Johannes Müller ſchreibt in einem ſeiner Briefe: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire. Darin wird ihm jeder beiſtimmen, der nicht etwa ſelbſt mit geiſtiger Improduktivität geſchlagen iſt. Im Produciren aber iſt der Menſch nicht mit ſich ſelbſt, ſondern mit etwas außer ſich beſchäftigt, und gerade darum iſt Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle ſeine Gedanken immerwährend in dem ſind, was außer ihm iſt, in ſeiner Schöpfung. Er allein hat mit ſich nicht zu thun, denn er iſt ſeines Seyns a priori ſicher und gewiß. Allerdings alſo iſt der Proceß, den Gott ſich durch die ihm erſcheinenden Potenzen vermittelt ſieht, der Proceß einer Suſpenſion und dadurch geſetzten oder vermittelten Wiederherſtellung ſeines nothwendigen Seyns. Aber zwiſchen jener Aufhebung und dieſer Wiederherſtellung liegt die ganze

[1] Magna moral. II.

Welt. Das unvordenkliche Seyn wird nur hinweggenommen, um der Schöpfung Raum zu geben (darum, weil etwas hinweggenommen ist, damit die Schöpfung entsteht, ist der Raum die apriorische Form alles endlichen Seyns). Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendirte actus des nothwendigen göttlichen Existirens, nicht das suspendirte Wesen: denn dieses ist das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des actus nur in sich selbst erhöht wird.

Gott *entäußert* nicht sich zur Welt, wie man jetzt zu sagen pflegt, er erhebt sich vielmehr in sich selbst, in seine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer ist, er tritt eben damit in seine Gottheit. Entäußert ist er in dem blinden, unvordenklichen Existiren; indem er *dessen* sich entäußert, dieses Existiren außer sich (als ein Anderes von sich) setzt, geht er damit in sich selbst, in seinen Begriff, *außer* dem er war — eben im unvordenklichen Seyn[1]. Zugleich nun aber suspendirt Gott den actus seines nothwendigen Existirens, nicht bloß um ihn wiederherzustellen, sondern um ein von ihm, von Gott, verschiedenes Seyn an dessen Stelle zu setzen. Um hierüber zuerst im Allgemeinen zu sprechen, so hat Gott in jenem bloß seyn Könnenden, das von Ewigkeit her sich ihm darstellt, das nur etwas ist, wenn er will, und nichts ist, wenn er nicht will, Gott hat *an* diesem Seynkönnenden als realem, nicht mehr bloß gedachten, Princip dieselbe Indifferenz, dasselbe seyn und nicht seyn Könnende, das wir in der logischen Philosophie als materia prima alles Denkens und alles zu Denkenden bestimmt haben: so hat also auch Gott an diesem seyn und nicht seyn Könnenden nun den realen Grund, aus dem alles aufsteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. Was in der negativen Philosophie gleichsam vorbildlich war, ist hier als wirklich. Dieselben Potenzen, die sich uns in der negativen Philosophie als apriorische darstellten, und uns alles Concrete vermittelten, kommen hier (in der positiven) wieder, aber nicht als bloße Potenzen, d. h. nicht als solche, die dem Seyn vorausgehen, sondern die das Seyn, und zwar das als Wesen gesetzte Seyn, zu ihrer

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie S. 230. D. H.

Voraussetzung, und dadurch zugleich zu ihrer unauflöslichen Einheit haben. Das, was diese Potenzen zusammenhält, ist eben der zum Wesen erhobene actus purus, der als übersubstantielle Einheit auch durch nichts Substantielles überwindlich ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, der purus actus als Wesen gesetzt ist über die bloße Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche und unüberwindliche Einheit, welche die Potenzen, welche also z. B. das erst entstandene, und zwar ex improviso entstandene Seyn und das von ihm negirte — also mit ihm in Spannung stehende — Urseyn nicht auseinander läßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist. Auf solche Weise also wird die unauflösliche Einheit zur Ursache eines Processes überhaupt. Denken wir uns zum voraus dessen Erzeugtes, so wird dieses die alle aprioristischen Möglichkeiten begreifende Wirklichkeit, es wird ein πᾶν, ein All, eine Welt seyn, die als eine logische zugleich eine reale ist, und als eine reale zugleich eine logische.

Der Punkt nun aber, woran sich der in Aussicht gestellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zuvor nicht gesehenen, ex improviso als möglich hervorgetretenen Seyn, welches seiner Natur nach nur als das zufällige erscheinen kann, aber in seinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer gewesene bereits Daseyende vor sich findet (hier ist das Wort Daseyn in seiner eigentlichen Bedeutung). Aber auch voraus schon wird Gott durch jene Möglichkeit sich nicht nur in seinem über das unvordenkliche Seyn Hinausseynkönnen, sondern eben damit zugleich seines unvordenklichen Seyns inne, so daß er sich in der Mitte zwischen beiden und als ein Drittes, von beiden Freies sieht. Durch das Seynkönnen frei vom Seyn, ist dieses Dritte selbst-Potenz, selbst-Können, insofern reines Subjekt; durch das Seyn frei vom Können, ist es insofern gegen das Können selbst-Seyn, selbst Objekt; also es ist in Einem und Demselben Subjekt und Objekt, also überhaupt das unzertrennliche Subjekt-Objekt, das unzertrennlich seiner selbst Gegenständliche, sich

selbst Besitzende, nothwendig bei-sich-Bleibende, was weder mehr Subjekt noch Objekt allein seyn kann, was Subjekt und Objekt seyn muß, und also Geist ist. Dieses sind die drei Momente, aus denen sich in der göttlichen Anschauung oder im göttlichen Vorsatz unmittelbar der Prototyp aller Existenz zusammensetzt, wie er schon der negativen Philosophie zu Grunde lag. Denn der Anfang alles Existirenden, nämlich der Anfang alles Existirenden in ihm selbst, ist das bloße Subjekt zum Seyn, das insofern selbst noch nicht seyend nur das ist, was seyn kann, das bloße Subjekt zum Seyn, aber noch ohne Seyn, und demnach als bloße Potenz, bloßes Können, zu denken: dieses ist der innere Anfang alles Existirens — der An-fang, weil es eben durch sein unendliches Nichtseyn die anziehende Potenz des eben so unendlichen Seyns ist, welches darum das Zweite, und nur das Zweite ist. Anfangen und Anziehen sind schon dem Worte nach gleichbedeutende Begriffe; im Anziehen liegt der Anfang. Jene potentia ultima — durch ihre unendliche Negativität ist sie die anziehende Potenz des eben so unendlichen Seyns, welches darum das Zweite und mit ihr zusammen erst das Seyende ist, aber das noch zertrennliche Seyende, indem das, was das Subjekt des Seyns ist, sich von diesem abwenden und selbst für sich ein Seyendes werden kann; seiner Bestimmung nach hineingewendet gegen das unendliche Seyn, ihm Subjekt, soweit intransitives Können, kann es ebenso wohl sich herauswenden, als transitive Potenz selbst in das Seyn übergehen, wo es dann ebenso ausschließend und zurückstoßend auf das unendliche Seyn wirkt als zuvor anziehend und festhaltend. Aber eben weil das Seyende, welches allerdings schon mit dem reinen Subjekt als dem Anziehenden und dem Objekt als dem Angezogenen gesetzt ist, weil dieses Seyende ein Zertrennliches ist, so ist das vollkommen Seyende erst mit dem Dritten, welches in Einem und Demselben Subjekt und Objekt, also das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist, mit diesem erst ist das vollkommen Seyende gesetzt, ohne daß man jedoch sagen könnte, dieses für sich sey das Vollkommene oder das Absolute: dieses darum nicht, weil es doch nicht für sich allein seyn könnte, weil es doch nur als das

Dritte möglich ist. Aus dem also, was sich ihm darstellt, dem unmittelbaren Seynkönnen, dem unvordenklichen Seyn und dem, was über beiden, frei von beiden ist, setzt sich Gott jenen Prototyp aller Existenz zusammen, aus dem allein alles wirkliche Existiren hervorgeht. Aber er hat dieß Urbild noch nicht als verwirklicht in sich. Um es zu verwirklichen, muß das, was in ihm das Seynkönnen ist, sich herauswenden, selbst seyend werden, dadurch das unvordenkliche Seyn aufheben, nämlich es in die Höhe heben, also es steigern, in die Potenz erheben. Unvermeidlich wird nun aber eben dadurch auch das Dritte, das unzertrennliche Subjekt-Objekt, ausgeschlossen und negirt. Damit gehen indeß die drei Elemente alles Existirens nicht absolut auseinander, denn eben Gott ist in ihnen das unüberwindlich Eine, auch in der gegenseitigen Spannung und Ausschließung sie dennoch zusammenhaltend; aber damit ist Widerspruch unter ihnen, mit dem Widerspruch ein nothwendiger Proceß gesetzt, durch welchen das, was reines Subjekt, und als solches das Tragende der ganzen Einheit seyn sollte, wieder in das Subjekt, das reine Können, überwunden, und so jenes Urbild des Existirenden, das Gott finaliter allein wollen kann, verwirklicht wird. Aber zwischen dem verwirklichten Urbilde und der ersten durch den göttlichen Willen gesetzten Spannung liegen alle die Momente des Processes, die wir schon in der negativen Philosophie als mögliche vorhersehen, diese kehren hier als Momente eines nothwendigen Processes wieder.

Erſte Vorleſung in Berlin.

15. November 1841.

Meine Herren!

Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblicks, ich weiß, was ich mit demselben auf mich nehme; wie könnte ich es mir selbst verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erscheinung an dieser Stelle ausgesprochen und erklärt ist? Gewiß, m. H., hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anwesenheit der Philosophie einen wesentlichen, ja einen größern Dienst zu leisten, als ich ihr je früher zu leisten im Stande gewesen; so stünde ich nicht vor Ihnen. Dieses also ist mein Glaube: allein ich bin weit entfernt zu erwarten, und kann noch weniger daran denken zu verlangen, daß dieß auch die allgemeine Meinung über mich sey. Nur so viel hoffe ich zu erlangen, daß niemand mich mit Mißgunst an dieser Stelle sehe; daß man mir willig Zeit und Raum gönne zu der ausführlichen Antwort auf das Die cur hic, die ich durch die ganze Folge meiner Vorträge zu ertheilen im Begriff stehe. Habe ich doch auch andern Raum gelassen, keinem gewehrt, das gleiche Ziel in der Wissenschaft mit mir zu erreichen! Bin ich in derselben zu etwas gelangt, das werth ist, hier vorgetragen zu werden und die Aufmerksamkeit einer Versammlung, wie ich sie hier vor mir sehe, in Anspruch zu nehmen, — der Weg dazu stand jedem offen, und niemand kann sagen, daß ich ihm durch Eile zuvorgekommen.

Es sind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen; die eine Seite desselben ist jetzt voll geschrieben; gern hätte ich einem andern überlassen, das

Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden, und eine neue Seite anzufangen.

Wenn ich versichere, daß ich die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe gefühlt, und sie dennoch nicht abgelehnt habe: so spricht sich darin allerdings das Bewußtseyn eines entschiedenen Berufs aus. Aber ich habe diesen Beruf nicht mir selbst gegeben, er ist mir ohne mein Zuthun geworden; nun er mir geworden, darf ich ihn auch nicht verleugnen noch gering achten. Ich habe mich nicht aufgeworfen zum Lehrer der Zeit, wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht, und ich würde mir kein Verdienst dabei zuschreiben, denn was ich für die Philosophie gethan, ich habe es nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan.

Die Umstände nöthigen mich, bei dieser Gelegenheit von mir selbst zu reden: doch eitles Selbstrühmen ist mir fern. Der Mann, der, nachdem er das Seinige für die Philosophie gethan hatte für geziemend erachtete, nun auch andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen, der, selbst vom Schauplatz zurückgezogen, inzwischen jedes Urtheil schweigend über sich ergehen ließ, ohne selbst durch den Mißbrauch, der von diesem Schweigen, durch Verfälschungen selbst des geschichtlichen Hergangs der neuern Philosophie gemacht wurde, sich bewegen zu lassen, es zu brechen; der im Besitz — nicht einer nichtserklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie ruhig sagen ließ: es sey mit ihm gar aus, und der dieß Schweigen, ganz und vollständig, nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen: dieser Mann, m. H., hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverleugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr als um eine vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist.

Läſtig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil ſeyn. Man hatte mich untergebracht, ich war conſtruirt, man wußte aufs genauſte, was an mir war. Nun ſoll man mit mir von vorn anfangen und einſehen, daß doch etwas in mir geweſen, von dem man nicht wußte.

Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß ſollte ſtatt meiner an dieſer Stelle ein jüngerer der Aufgabe gewachſener Mann ſtehn. Er komme — ich werde ihm mit Freuden den Platz einräumen. Habe ich doch ſo manche treffliche jüngere Talente bedauert, die ich aller Orten ſich mit Mitteln und Formen abmühen ſah, von denen ich wußte, daß ſie zu nichts führen können, daß ihnen nichts abzugewinnen ſey: wie gern hätte ich ſie an mich gezogen, wie gern denen geholfen, die von mir nichts wiſſen wollten! Nun ich ſehen mußte, daß ich ſelbſt Hand anlegen müſſe, wenn zu Stande kommen ſollte, was ich als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geſchichte der Philoſophie erkannte, und daß ich für dieſes Werk eigentlich aufgeſpart worden — da, als von mir verlangt wurde, in dieſer Metropole der deutſchen Philoſophie, hier wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutſchland geſprochen, ja ſelbſt über die Grenzen Deutſchlands getragen wird, wo allein die entſcheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geſchicke deutſcher Philoſophie ſich entſcheiden müſſen, hier als Lehrer zu wirken: da, in einem ſo bedeutenden Moment, und nachdem Gott ſo lang das Leben mir gefriſtet, der Philoſophie, die der Schutzgeiſt meines Lebens geweſen, nicht zu fehlen, mußte ich als unabweisliche Pflicht erkennen, und nur dieſer Gedanke, dieſe klare Ueberzeugung allein konnte mich entſcheiden.

Zwar ich leugne nicht, viel anderes ſtand vor mir, das mich bewegen konnte. Einem König, wenn auch nur kurze Zeit, zu dienen, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebt, als er durch Eigenſchaften des Herzens und des Geiſtes erhoben wird, dem längſt meine Verehrung gewidmet war, ehe der königliche Purpur ihn ſchmückte; das Land und Volk, deſſen ſittlicher und politiſcher Kraft jeder echte Deutſche von Kindheit an zu huldigen gewöhnt, und durch die letzten, ewig

denkwürdigen Ereigniſſe aufs neue zu huldigen gelehrt worden: die Stadt, die zuerſt genannt wird, wenn von den Sitzen der Wiſſenſchaft und immer fortſchreitenden Bildung in Deutſchland die Rede iſt, die zwar wie ein großes mächtiges Waſſer nicht von jedem leichten Hauch bewegt wird, und auch wohl zuweilen retardirend gewirkt hat (ich erinnere an die Zeit, wo bereits Kants Philoſophie in ganz Deutſchland, nur nicht in der Hauptſtadt ſeines Vaterlandes Wiederhall gefunden), die aber dagegen auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreift und fördert: ſodann dieſer Kreis von Männern der Wiſſenſchaft, den vornehmſten Zierden dieſer Stadt, unter denen ich viele, zum Theil von Jugend auf, mir befreundete, andere längſt hochverehrte Männer wußte, mit denen vereint zu leben, vereint zu wirken ich jeder Zeit mir zur Freude, zum Glück gerechnet hätte: endlich dieſe Jugend, von der bekannt iſt, daß ſie dem Ruf der Wiſſenſchaft zu folgen gewohnt iſt, daß ſie, wenn ihr ein würdiges Ziel vorgehalten wird, vor Schwierigkeiten nicht erſchrickt, ſondern wo ihr nur die Spur und Fährte echter Wiſſenſchaft gezeigt iſt, freudig auf den Weg ſich ſtürzt und ſelbſt dem Lehrer voraneilt — dieß alles, m. H., waren Anziehungskräfte von großer, ja faſt unwiderſtehlicher Gewalt, aber dieß alles, ſo mächtig es war, hätte doch andern Betrachtungen weichen müſſen, die ſo nahe liegen, daß ich ſie eben darum nicht anzuführen nöthig habe. Nur erſt als ich in der ohne alles Zuthun mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerſtreben nicht dürfte, nicht könnte, ohne meinen letzten und höchſten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entſchloſſen, und ſo trete ich denn auch entſchloſſen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es ſey viel oder wenig, für die Philoſophie gethan, ich hier das Bedeutendſte für ſie thun werde, wenn es mir gelingt, ſie aus der unleugbar ſchwierigen Stellung, in der ſie ſich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen iſt: denn dieſe Schwierigkeiten, mit denen die Philoſophie zu ringen hat, ſind offenbar und laſſen ſich nicht verheimlichen.

Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. Dieß beweist, daß die Philosophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen ist, gegen die es keinem erlaubt, ja möglich ist, gleichgültig zu seyn. So lange sich die Philosophie in ihren ersten Anfängen oder auf den ersten Stufen ihres Fortschreitens befindet, kümmert sich niemand um sie, der nicht selbst Philosophie zum Geschäft seines Lebens gemacht hat. Alle andern erwarten die Philosophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt sie erst Wichtigkeit durch ihre Resultate.

Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte sich einbilden, daß die Welt bereit sey, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert oder darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z. B. auch einer wesentlich unsittlichen oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhebenden Lehre sich unterwerfen. Dieß erwartet aber niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfunden worden, der ihr dieß zugemuthet hätte. Sie würde sich nicht damit abweisen lassen: sie verstehe die Principien nicht, nicht den künstlichen und verwickelten Gang der Beweise, sondern, ohne nach diesen sich umzusehen, würde sie behaupten, daß eine Philosophie, die zu solchen Resultaten gelangt sey, auch in ihren Principien nicht richtig seyn könne. Was römische Sittenlehrer vom Nützlichen gesagt: nihil utile nisi quod honestum, müsse auch von dem Wahren gesagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugesteht, das muß auch von allen anderen das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende. Die Philosophie befindet sich nun aber grade in der Lage, daß sie in ihrem Resultat religiös zu seyn versichert, und daß man ihr dieß nicht zugibt, namentlich ihre Deduktionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dieß sagen selbst einige ihrer getreuen oder ungetreuen Schüler. Wie es sich verhalten möge, ist vorerst gleichgültig: genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden ist.

Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite wirklich der Philosophie selbst Gefahr. Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen, und in ihrem Herzen sagen: Philosophie soll überhaupt nicht mehr seyn. Auch ich bin hiebei nicht unbetheiligt, denn der erste Impuls zu dieser Philosophie, die nun so allgemein wegen ihrer religiösen Resultate übel angesehen wird, ist, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philosophie von Seiten ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem ist es bekannt genug, daß ich gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philosophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinstimmend erklärt habe. Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeschäft machen, jenes System zu bestreiten, dessen Resultate eine solche Aufregung gegen Philosophie hervorgebracht haben. So ist es nicht, meine Herren. Vermöchte ich nur dieses, so wäre ich nicht hier; so gering denke ich nicht von meinem Beruf. Ein solches unerfreuliches Geschäft überlasse ich gern andern. Unerfreulich nenne ich es; denn es ist schon immer traurig, etwas, das mit besonderer Energie zusammengefügt worden, von selbst sich auflösen zu sehen. Die geistige und moralische Welt ist in sich so zertrennt, so zur Anarchie geneigt, daß man froh seyn darf, wenn, wie immer, wenn auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben ist. Noch trauriger aber ist etwas zu zerstören, wenn man nichts an dessen Stelle zu setzen hat. Mach' es besser! sagt man mit Recht dem, der bloß tadelt, und eben so Recht hatte ein Mann, den ich aufrichtig bedaure, nicht mehr unter den Lebenden hier gefunden zu haben, der mit lobenswerther Offenheit sagte: „ein System müsse man einmal haben, und ein System könne nur durch ein System widerlegt werden, so lang dem bestehenden kein anderes haltbares entgegengesetzt sey, möge man ihn bei diesem lassen“[1].

In dem nun, was er vom System sagt, gebe ich ihm Recht:

[1] Gans, Vorrede zu Hegels Philosophie des Rechts. S. XIV.

Einzelnes thut es allerdings nicht mehr, einzeln (man ist davon überzeugt) kann nichts eigentlich gewußt werden. Und auch darin hat derselbige Mann nicht Unrecht, seine Verwunderung zu äußern, daß der Urheber der Identitäts-Philosophie, wie verlaute, von dem, was ihn ausgezeichnet, von seinem Principe abgewichen sey und in dem „wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben", in der Geschichte ein Asyl gesucht habe, unter dem sich seine neue Philosophie unterstelle. Darüber nur dürfte ich nun meinerseits mich verwundern, daß der sonst so kluge und einsichtsreiche Mann nicht, eh' er seine Verwunderung an den Tag gegeben, sich erkundigt hat, ob es denn mit dem, was verlaute, auch seine Richtigkeit habe: denn wenn er lebte, würde er durch die Folge dieser Vorträge erfahren, wie ganz anders es sich in der Wirklichkeit verhält, als man ihm glauben gemacht.

Also — Polemik, was man gewöhnlich so nennt; als Zweck wird sie nie erscheinen und jedenfalls nur als Nebensache vorkommen. Allerdings so lehrreich, als ich ihn wünsche, würde dieser Vortrag nicht seyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurücksähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwiese; allein ich werde dabei weniger bemüht seyn zu zeigen, worin dieser oder jener, als worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen. Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten.

Nicht um mich über einen andern zu erheben, bin ich gekommen, sondern um meinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen.

Die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so großes Gut, daß dagegen, was man sonst Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen ist.

Ich will nicht Wunden schlagen, sondern die Wunden heilen, welche die deutsche Wissenschaft in einem langen, ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht schadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, sondern sie wo möglich vergessen machen. Nicht aufreizen will ich, sondern

versöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte — dieß ist die Aufgabe und die Absicht.

Es ist eine große Sache darum, daß die Philosophie in dieser Zeit eine allgemeine Angelegenheit geworden ist; selbst die erwähnte Aufregung, diese Bewegung der Gemüther, die ich bei meinem Auftreten um mich wahrnehmen konnte, zeigt, daß die Philosophie aufgehört hat, bloß eine Sache der Schule zu seyn, daß sie eine Sache der Nation geworden ist. Die Geschichte der deutschen Philosophie ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volks. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten. In der Zeit der tiefsten Erniedrigung hielt Philosophie den Deutschen aufrecht, über den Trümmern untergegangener Herrlichkeit hielten Männer von Kraft das Panier deutscher Wissenschaft hoch empor, um das die beste Jugend sich sammelte. In den Schulen der Philosophen — wer gedenkt hier nicht Fichtes, wer nicht zugleich Schleiermachers? — fanden manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und

die Besonnenheit, die sich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte. — Auch später noch blieb Philosophie der Deutschen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft.

Mit solcher Gesinnung bin ich hergekommen, ohne andere Waffe als die der Wahrheit, ohne auf einen andern Schutz Anspruch zu machen, als den diese in ihrer eignen Stärke hat, ohne ein anderes Recht für mich zu begehren, als das ich jedem unverkümmert erhalten wünsche, das Recht der freien Forschung und ungehemmten Mittheilung des Erforschten. So gesinnt trete ich in Ihre Mitte. Ich komme mit dem ganzen Ernst meines Geistes und meines Herzens. Mir ist es Ernst, möge es auch denen Ernst seyn, die mich hören werden! Mit Liebe begrüße ich Sie, nehmen Sie auch mich mit Liebe auf! Der Lehrer vermag viel, aber er vermag nichts ohne die Schüler. Ich bin nichts ohne Sie, nichts ohne Ihr bereitwilliges Entgegenkommen, ohne Empfänglichkeit, ohne Eifer auf Ihrer Seite. Hiemit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten und nicht müde werden, so lang' ein Hauch in mir ist, und so weit derjenige es verstattet, ohne dessen Willen kein Haar von unserem Haupte fällt, geschweige ein tiefempfundenes Wort, ein echtes Erzeugniß unseres Innern, ein Lichtgedanke unseres nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes verloren geht.

Schlußbemerkung

Dieser sechste Hauptband der neuen Ausgabe (vgl. auch Vorwort zum ersten Hauptband, S. XI) enthält die einheitliche Durchführung der Schellingschen Religionsphilosophie, wie sie sich in den vier Bänden der II. Abteilung der Originalausgabe (Originalband XI—XIV) entfaltete, in einem Band, mit den drei Hauptteilen: 1. „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" (Originalband XI), Erstes Buch. [Das Zweite Buch, die nicht hierher gehörige „Darstellung der rein rationalen Philosophie", bildet nun im systematischen Zusammenhang den Abschluß des fünften Hauptbandes.] — 2. „Philosophie der Mythologie" (Originalband XII), Erstes Buch. [Das Zweite Buch, „Die Mythologie", folgt für sich, als der fünfte Ergänzungsband.] — 3. „Philosophie der Offenbarung" (Originalband XIV), Zweiter Teil. [Der Erste Teil (Originalband XIII), im wesentlichen nur eine gekürzte Wiederholung von Originalband XI und XII, folgt als der sechste Ergänzungsband.] — Die Inhaltsübersichten zu den drei Hauptteilen dieses Bandes folgen jeweils nach den drei Titelblättern, S. 3, 257, 391.

Sämtliche Stellenverweise im Text wie in den Anmerkungen beziehen sich stets auf die Seitenzahlen der Originalbände, die, mit den (römischen) Ziffern der Originalbände, oben auf jeder Seite in der Buchmitte (Bundsteg) angegeben sind. Eine Umänderung dieser Verweise im Text auf die Seitenzahlen der neuen Ausgabe (oben, an dem Buchrand) hätte zu Unklarheiten geführt und den hier angestrebten Charakter authentischer Wiedergabe des Originaltextes beeinträchtigt.

Auskorrigiert sind in dieser neuen Ausgabe nur die auf den Schlußseiten der Originalbände jeweils angegebenen zahlreichen (gegen 200) Druckfehler der Originalausgabe, bis auf die folgenden Versehen: Hauptband I, S. 43, letzte Z. statt ἐστε lies: ἐστε. — III, S. 348, 2. Z. statt Verhältnis lies: Verhängnis. S. 555, 11. Z. statt durchgedrungen lies: nicht durchgedrungen. S. 587, 1¹. Z. statt könnte lies: konnte. — IV, S. 5, 9. Z. statt in lies: ins. S. 336, 16. Z. statt Den lies: Der. S. 349, 3. l Z. statt solcher lies: solchem. S. 548, 5. Z. setze „über" 1 Zeile höher. S. 603, 18. Z. setze das 1. Komma nach dem 1. statt nach dem 4. Wort. — V, S. 530, 9. Z. statt Methaphysik lies: Metaphysik. S. 597, 8. Z. statt von lies: vom Demiurgen.

Außerdem ist in der Uebersichtstabelle, S. XV des I. Hauptbandes, 3. Z., nach der Ziffer VI einzusetzen: VIII, V–VI, sowie in der 8. Z. v. u. derselben Seite die Ziffer „XIII, V– XII" zu streichen und zur 6. Z. v. u. der nächstfolgenden Seite XVII zu stellen.

Das diesem Hauptband beigegebene Bild ist eine Wiedergabe der einzigen vorhandenen authentischen Photographie Schellings, die wohl kurz nach 1850, anläßlich seines Besuches bei seinem Sohne in Erlangen, angefertigt wurde. Für die gütige Erlaubnis ihrer Veröffentlichung sei dem Urenkel des Philosophen, Herrn Friedrich Emil Egid Schelling in Würzburg, dem Besitzer des Lichtbildes, der den Gedanken dieser Neuausgabe mit freundlichem Interesse begleitet hat, auch an dieser Stelle der wärmste Dank ausgesprochen.

München, im Herbst 1927

Manfred Schröter

DATE DUE

9/3/96
JUL 11 1996

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00265 3818

45301

B
2853
A2
1927
v.6

Schellings Werke / F.W.
Schelling

DATE	ISSUED TO
	CBBD
DEC 1 7 19[illegible]	Gerhard Schmitt 87528
NOV 10 1992	P. Clayton 92-301

GAYLORD 40

MAY 4 1993
FEB 11 1993

B
2853
A2
1927
v.6

45301